

DER

MONTANISMUS

UND DIE

CHRISTLICHE KIRCHE

DES

ZWEITEN JAHRHUNDERTS.

VON

Dr. F. C. A. SCHWEGLER.

Hengstenberg



TÜBINGEN,

BEI LUDWIG FRIEDRICH FUES.

1841.

Vorwort.

Die äussere Veranlassung der vorliegenden Schrift ist eine von der hiesigen theologischen Facultät für das Jahr 1840 gestellte Preisaufgabe. Der Unterzeichnete unterzog sich der Bearbeitung derselben, und übergibt nun die Resultate seiner Forschung in erweiterter und verbesserter Gestalt dem grössern Publikum.

Dass der geschichtliche Kreis, dessen Darstellung er übernahm, in engeren Grenzen sich bewegt, hatte der Verfasser keine Ursache zu bereuen. Je weniger es bisher hat gelingen mögen, die Entwicklungsgeschichte der ältesten christlichen Zeit zur lebendigen Anschauung zu bringen, ohne entweder eine Fülle historischer Daten als incommensurabel wegzuwerfen, oder den Fluss der Thatsachen durch subjectiven Pragmatismus zu trüben, um so mehr schien es an der Zeit, feste Mittelpunkte und Grenzmarken, wenn auch nur vorerst in einzelnen Regionen, abzustecken, um von hier aus die Fäden einer in sich einstimmigen Total-Anschauung zusammenzuknüpfen. Dass das Netz der gewöhnlichen Umrisse und Anschauungen, in das man den Entwicklungsgang der ältesten christlichen Kirche einzufügen pflegt, nicht zureicht, dass namentlich eine Erscheinung, wie diejenige des Montanismus, in

dasselbe nicht hineingezeichnet werden kann, darüber hat sich der Verfasser in der Schrift selbst zur Genüge ausgesprochen. Manche Voraussetzung, mit der man sich bisher getragen, musste bei veränderter Betrachtungsweise fallen — diess hat er sich nicht verhehlt. Allein er hat ebensowenig durch Rücksichten dieser Art den Gang der Untersuchung sich durchkreuzen lassen. Er hofft, wenn nicht durch dasjenige, was er leistet, so werde doch durch den Widerspruch Einsichtiger, den er vielleicht so glücklich ist, aufzuregen, die Sache der geschichtlichen Wahrheit gefördert werden.

Dem Vorstehenden hätte der Verfasser zwar Veranlassung, noch das Eine und Andere beizufügen, allein er zieht es vor, statt unfruchtbarer Discussionen das Werk, wie es ist, für sich selbst sprechen zu lassen, und ihm nur ein Wort des Danks mit auf den Weg zu geben, den er seinen hochverehrten Lehrern, den Herren DD. BAUR und KERN für die vielseitigsten Anregungen, Förderungen und Belehrungen schuldig geworden ist. Er hat keinen andern Wunsch, als dass der vorliegende Versuch ihrer wohlwollenden Theilnahme nicht unwürdig möge erfunden werden.

Tübingen, Ende Mai 1841.

Der Verfasser.

Uebersicht.

Zweites Buch.

Geschichtliche Stellung des Montanismus.

Drittes Buch.

Geschichte des Montanismus.

Einleitung.

I. Allgemeine Vorbemerkungen.

Dass von dem Beginn der apostolischen Zeit an die Richtungen des Petrinismus und Paulinismus, zu denen im Laufe des zweiten Jahrhunderts noch der Gnosticismus hinzu kommt, als parallele Linien sich neben einander hinziehen, und dass der Kampf, die gegenseitige Annäherung und endliche Versöhnung jener Entwickelungs-Reihen es ist, wodurch die Geschichte der ältesten christlichen Kirche ihre eigenthümliche Bestimmtheit erhält, diess wird, im Princip wenigstens, allgemein anerkannt. Allein die Bewährung des Princips, die Durchführung dieser Gesammtanschauung an den einzelnen concreten Thatsachen der Geschichte, ist theils gar nicht, theils nur ungenügend versucht worden.

Gewöhnlich wird die Fixirung des christlichen Dogmas nach seinen wesentlichen Umrissen und der Abschluss des neutestamentlichen Kanons nach seinen Hauptbestandtheilen in das siebente Decennium des ersten Jahrhunderts verlegt. Die Zerstörung Jerusalems wird als derjenige Zeitpunkt bezeichnet, in welchem der Scheidungsprozess des Christenthums vom Judenthum in eben so augenfälliger als erfolgreicher Weise sich vollzogen haben soll. Von diesem bedeutungsvollen Zeitpunkt an, sagt man, habe das christliche Bewusstseyn sich zu seiner Freiheit, seiner Selbstständigkeit, seiner vollen Intensivität emporgeschwungen. Aber man vergisst, dass mit dieser Auf-

fassung der Sache ein doppeltes Unrecht, vorwärts wie rückwärts, begangen wird. Ein Unrecht rückwärts. Denn abgesehen vorerst von dem Widerspruch der verbürgtesten historischen Thatsachen lehrt schon eine einfache Erwägung, dass die Neuheit und Originalität einer geschichtlichen Erscheinung immer in direkt umgekehrtem Verhältniss zur Schnelligkeit ihrer allgemeinen Anerkennung und räumlichen Verbreitung steht. Ein geschichtlicher Heros überragt seine Zeit: seine Zeit muss ihn erst einholen. Je höher also die historische Ursprünglichkeit des Christenthums und die eigenthümliche Würde seines Stifters steht, in demselben Maase haben sie sich langsamer, jene zu allgemeinerem Bewusstseyn, diese zu tieferer Auffassung — denn fürs sinnliche Auge existirte die Gottmenschheit des Erlösers nicht — hindurchzuarbeiten vermocht.

Ein nicht geringeres Unrecht jedoch, als gegen die Vergangenheit begeht jene Ansicht gegen die Folgezeit. Indem sie das Dogma als ein fertiges an die Spitze jener Entwickelungs-Reihen stellt, macht sie die Geschichte des zweiten Jahrhunderts zu einer Kette der ungeheuersten Rückschritte, der bedauerlichsten Verirrungen, zu einem Schauspiel der Verblendungen gegen die schon gefundene, schon ausgesprochene Wahrheit. Vergeblich suchen wir in diesem Chaos den Faden, an dem die verborgene Wahrheit sich hinzieht, den Schwerpunkt, der die zerstreute Mannigfaltigkeit in ihrem wesentlichen Grunde festhält. Die bedeutendsten, kräftigsten, lebensvollsten Erscheinungen dieser Periode sind solche, die eine andersgewordene Zeit mit dem Ketzernamen gebrandmarkt hat. Wenn solches nicht auch heute noch geschieht, so weiss ich nicht, ob es ein Verdienst besserer Einsicht, oder nur weitherzigerer Toleranz ist. Denn immer noch herrscht jener Dogmatismus der Geschichtsbetrachtung, zu glauben, dass die Wahrheit unmittelbares festes Resultat sey. Immer noch erblickt man in der Entwickelung des Dogmas den Fortschritt einer geraden Linie, zu deren beiden Seiten der dogmatische Irrthum sich fortbewegt; immer noch stellt man das Werden der katholischen Lehre

und die Häresie als zwei isolirte Reihen sich gegenüber, ohne zu erwägen, dass die Wahrheit nach ihrer bewussten Bestimmtheit erst Resultat ihrer Selbst-Vermittlung mit dem Irrthum ist. Und „Nicht das Resultat ist das wirkliche Ganze, sondern es zusammen mit seinem Werden.“

Die Anwendung dieser allgemeinen Grundsätze auf denjenigen geschichtlichen Stoff, der den Gegenstand der vorliegenden Untersuchung bildet, liegt nahe. Mit einem Wort: dass der Niederschlag der Kirchenlehre aus ihrer flüssigeren Form zu festeren Gebilden, dass die speculative Idee des Christenthums nach ihrer tieferen Vermittlung, dass der Gedanke einer selbstständigen, geschlossenen christlichen Welt nach seiner allgemeineren Anerkennung erst Product der Entwickelungen des zweiten Jahrhunderts, und dass darum der Kampf des Petrinismus mit dem Paulinismus nicht aufs erste Jahrhundert zu beschränken, sondern vielmehr im zweiten Jahrhundert, in welchem seine wahre Bedeutung erst beginnt, als Nerv der Bewegung überall nachzuweisen sey, — diess ist es, was in der ganzen vorliegenden Schrift geschichtlich nachzuweisen ich mir vorgesetzt habe.

Wenn das ganze Epos der Geschichte der christlichen Kirche nur die Explication dessen ist, was im Selbstbewusstseyn Christi in seiner reinen durchsichtigen Unmittelbarkeit versammelt war, so haben hiezu die beiden ersten Jahrhunderte den Grund geebnet, den Boden gelegt. Sie sind der Versuch, den begrifflichen Zusammenhang des Christenthums loszutrennen von seinem geschichtlichen, sein eigenthümliches Princip im Gegensatz gegen die beiden andern Religionsformen, des Judenthums und Heidenthums herauszuarbeiten, seinen innern Kern von der äussern Schaale, die ihn einhüllte, zu befreien. Man wundere sich nicht, dass dieser Losschälungsprocess zwei Jahrhunderte gedauert hat. Das Amt des Erlösers war nicht Vortrag des Dogmas, Aufstellung einer dogmatischen Lehrformel, sondern Selbstdarstellung, Offenbarung seiner Einheit mit dem Vater. Seine Person war nur erst Thatsache, noch nicht Begriff. *Begreifen aber ist Schaffen.*

In diesem Schauspiel, das sich nach seinen Grundzügen vor uns aufgerollt hat, unter den Gegensätzen, die in dieser bedeutungsvollen Epoche der christlichen Kirche sich stossen und drängen, für das Ziel, das als immanenter Zweck jener zweihundertjährigen Entwickelung aufgestellt worden ist, nimmt auch der Montanismus seine ihm zugewiesene Stelle an. Er hat, als extreme Richtung der Zeit, den eilenden Schritt des allgemeinen Geistes, der in der Kirche waltet, mächtig beschleunigt, er hat durch den Gegensatz, den er bildete, freiere Ansichten und Lehrbestimmungen hervorgerufen, hat aber auch zur Festsetzung eines unfreien unevangelischen Geistes in der katholischen Kirche seinerseits nicht unerheblich mitgewirkt, er hat den Fürsten der occidentalischen Kirchenlehrer, den Schöpfer der römischen Kirchensprache durch das eigenthümliche Wehen seines Geistes erweckt, bis er endlich, er, der die Seele des grossen Kirchenkörpers zu seyn sich vermessen hatte, zur Häresie herabgesetzt, aus der Bewegung des kirchlichen Lebens hinausgedrängt, zu derselben Zeit, als das katholische Dogma durch Augustin seinen Schlussstein erhielt, in seinen letzten Funken verglimmend erlöscht.

II. Quellen.

Die Quellen des Montanismus theilen sich in zwei Classen, in *mittelbare* und *unmittelbare*, *referirende* und *Original-Quellen*. Unter den letztern nimmt bekanntlich TERTULLIAN den ersten Rang ein.

Man hat bei diesem Kirchenlehrer grosses Gewicht auf die Unterscheidung seiner montanistischen und vormontanistischen Schriften gelegt, und ist mannigfach bemüht gewesen, die Grenzlinie zwischen beiden scharf und bestimmt zu ziehen [1]. Allein ich weiss nicht, ob diese Frage für die vor-

1) Zu nennen ist hier namentlich NÖSSELT, de vera aetate scriptorum Tertulliani. (Opusc. fasc. III., 1—198.) und NEANDER, Antignostikus, cl. KG. I, 3, 1155. Anm. Vgl. Dagg. d. Recens. d. Neanderschen Schrift von KÖLLN, Hall. Litt. Z. 1825. Nro 271. ff.

liegende Untersuchung von mehr als untergeordneter Bedeutung ist. Denn abgesehen davon, dass fast alle vormontanistischen Schriften Tertullians gegen die Welt des Heidenthums gerichtet und eben um dieses polemischen Interesses willen die Differenzen innerhalb des Christenthums über dem gemeinsamen Christlichen zu vergessen genöthigt sind, wesswegen sie, es mag mit ihrem Montanismus sich verhalten, wie es will, für die Darstellung des letztern gleichgültig sind, so zeigt doch eben die Schwierigkeit einer sichern Unterscheidung das Fliessende des betreffenden Unterschieds. Eine in der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts erschienene Dissertation von Hofmann stellte die Behauptung auf, alle Schriften Tertullians gehören seiner montanistischen Periode an [2]. So unrichtig diese Ansicht, chronologisch betrachtet, ist, so sehr ruht sie, im Gegensatz gegen die gewöhnliche Entgegensetzung des Montanismus und der Kirchenlehre auf der richtigen Erkenntniss der vorherrschenden Identität beider. Es ist also nicht sowohl, worauf Neander hin und wieder aufmerksam macht, die Verwandtschaft der natürlichen Geistes- und Gemüths-Richtung Tertullians mit dem Montanismus, noch auch seine Hinneigung zu dieser Secte vor seinem förmlichen Uebertritt [3], woraus jene Identität zu erklären wäre, sondern es ist diess die Verwandtschaft zwischen dem dogmatischen Bewusstseyn der damaligen Zeit, das noch wesentlich auf der Basis des Ebionitismus ruhte, und zwischen der Richtung des Montanismus, die zum ebionitischen Grundstamm nur im Verhältniss der abge-

---

2) Hofmann, Tertulliani omnia in Montanismo scripta videri. Viteb. 1738.

3) Diess ist der Sinn der ältern Unterscheidung zwischen Tertullianus Montanizans und Montanista. Nösselt S. 17. erläutert diesen Unterschied so: Is dicitur montanizare, qui quidem errores cum Montanistis communes vel omnes habet vel aliquos, sed ita tamen, ut spreta eorundem sacrorum cum sua ecclesia communione nondum se contulerit ad ejusdem societatis sacra, quacum in nonnullis doctrinis consentit: Montanista est qui utrumque fecit.

leiteten Form zur Urform steht. Zur näheren Bestimmung jenes Verwandtschafts-Verhältnisses geben uns die Tertullianischen Schriften selbst die genaueste und entsprechendste Formel an die Hand. Man kann sagen, die Differenz des Montanismus von der Kirchenlehre des zweiten Jahrhunderts ist gleich der Differenz der montanistischen und vormontanistischen Schriften Tertullians. In dieser Formel erkennen wir den sichersten Kanon für die Abgränzung und Aussonderung desjenigen, was als specifische Eigenthümlichkeit des montanistischen Systems betrachtet werden muss.

Bei der Abscheidung der montanistischen Schriften Tertullians von seinen nicht montanistischen habe ich mich, mit geringen Abweichungen, an Nösselt angeschlossen. Zur ersten Klasse wurde gerechnet de anima, de carne Christi, de corona, de cultu feminarum libri duo, de exhortatione castitatis, de fuga in persecutione, adversus Hermogenem, de jejuniis, adversus Marcionem libri quinque, de monogamia, de patientia [4]) adversus Praxeam, de pudicitia, de resurrectione, ad Scapulam, Scorpiace, de velandis virginibus, adversus Valentinianos, endlich, wenn gleich nicht mit völliger Entschiedenheit, de praescriptionibus adversus haereticos [5]). Zur zweiten Klasse gehören Apologeticus, de idololatria, ad Martyras, ad Nationes, de oratione, de spectaculis, de testimonio animae.

Schwankend muss das Urtheil bleiben über folgende Schriften, von denen daher auch nur secundärer Gebrauch gemacht worden ist: de baptismo, adversus Judaeos [6]), de pallio, de poenitentia [7]), ad uxorem libri duo.

---

4) Kölln a. a. O. 508. f.

5) Vgl. die treffenden Bemerkungen von Kölln a. a. O. S. 510 ff. gegen Neander, Antignost. 311. ff.

6) Diese Schrift ist, wie Semler nachgewiesen hat, höchst wahrscheinlich eine von fremder Hand herrührende Compilation aus den Büchern Tertullians gegen Marcion. Tert. opp. ed. Semler. V., 262. ff.

7) Auch diese Schrift wird aus innern Gründen von Erasmus, Dalläus und Hofmann für unächt erklärt.

Wichtiger, als die eben besprochene, scheint mir die Frage über das Verhältniss der Tertullianischen Theologie zur ursprünglichen Gestalt des Montanismus, eine Frage freilich, die bei der Unzulänglichkeit der Geschichtsquellen, namentlich der Mittheilungen des Eusebius, nicht mehr erschöpfend beantwortet werden kann. Wenden wir uns zu Tertullian, um aus ihm selbst nähere Aufklärungen zu schöpfen, so finden wir uns völlig getäuscht. Ueber die Ursprünge des Montanismus, über seinen geschichtlichen Zusammenhang, seine Häupter, über die Begriffe und Anschauungen, die seiner Entstehung zu Grund lagen, scheint er selbst nur ungenügend unterrichtet. Seine Beweise montanistischer Sätze gehören meist ihm eigen an, sie sind, wie man es nennt, Advocatenbeweise, bald Blitze geistreicher Rhetorik, bald das Spiel exegetischer Kunst, in letzterer Beziehung namentlich, bei der bodenlosen Willkühr der Interpretation und bei dem völligen Mangel eines hermeneutischen Kanons ohne alle geschichtliche Bedeutung für das montanistische System. Die letzten höchsten Fäden, an denen seine Behauptungen hängen, wenn er als Montanist spricht, wird man nirgends gewahr. So gewiss also der Montanismus in den Gebirgsgegenden des alten Phrygiens manche schärfer schattirte Züge, manche Localfarben an sich getragen haben mag, die durch die gebildetere, reichere Weltanschauung Tertullians alterirt, durch seinen nie sich verläugnenden kirchlichen Sinn verwischt worden sind, so darf man darum doch nicht bis zum Extrem fortgehen, und beide durch eine unübersteigliche Kluft von einander trennen. „Sehr gewöhnlich hat man, sagt im letztern Sinne Baumgarten-Crusius [8]), Meinungen des Tertullian dem Montanismus zugeschrieben, und damit sowohl die Beurtheilung von diesem, als von Tertullians Schriften erschwert. Es durfte diess selbst da nicht geschehen, wenn Tertullian in montanistischen Formeln redet.“ Zu dieser Scheidung ist überall keine Berechtigung vorhanden. Im

---

8) Handbuch der Dogm. Gesch. I., 179. Anm.

Gegentheil, stellt man diejenigen Stellen, in welchen sich Tertullian ausdrücklich auf die Eingebungen des Paraklet beruft [9]), zusammen und vergleicht sie mit den anderwärts verbürgten dogmatischen Zügen des montanistischen Systems, so ergibt sich, dass Tertullian, weit gefehlt, den Montanismus mit neuen Lehrbestimmungen zu bereichern, nur diejenigen Mittelglieder und Fugen darbietet, die zu einer Gesammtanschauung nothwendig und vom innern Zusammenhang des Systems selbst gefordert sind. Ueberhaupt, soll auf eine Darstellung des Montanismus nicht von Anfang an verzichtet werden, so muss Tertullian, ein Kirchenlehrer, in welchem diese Richtung jedenfalls die höchste Verklärung gefeiert hat, deren sie fähig war, als ihr vollgültigster Vertreter angesehen werden. Der Culminationspunkt einer eigenthümlichen Denkweise gibt das Maas ihrer Auffassung, Darstellung und Beurtheilung.

---

9) Die Stellen sind folgende: Ueber die *Trinität:* adv. Prax. 2. Nos et semper, et nunc magis, *ut instructiores per Paracletum*, deductorem scilicet omnis veritatis, unicum quidem Deum credimus, sub hac tamen dispensatione, quam oeconomiam dicimus, ut sermo ex ipso processerit, qui deinde miserit a patre spiritum sanctum Paracletum. 8: Protulit enim Deus sermonem, *quemadmodum etiam Paracletus docet*, sicut radix fruticem etc. 13: Nos, qui et tempora et causas scripturarum per Dei gratiam inspicimus, *maxime Paracleti non hominum discipuli*, tres definimus. *Chiliasmus:* adv. Marc. III., 24. Hierosolymam de coelo delatam, qui apud fidem nostram est, *novae prophetiae sermo testatur*. *Auferstehung:* de resurrect. carn 11. De iis. qui carnis resurrectionem negant, luculenter et *Paracletus per prophetidem Priscam:* Carnes sunt, et carnem oderunt. Ferner C. 63. Schluss. *Märtyrerthum:* de anima 55. Si pro Deo occumbas, *ut Paracletus monet*, in martyriis etc. *Fasten:* de jej. 13, *Paracletus* ad exorandum judicem jejunationum et xerophagiarum et stationum remedia *mandat*. *Monogamie:* Monog. 4. In hoc quoque Paracletum agnoscere debes advocatum, quod a tota continentia infirmitatem tuam excusat. Secedat nunc mentio Paracleti, ut nostri auctoris etc. 14: Secundum Matrimonium, quod Paulus indulsit, *Paracletus abstulit*. *Cölibat:* de exh. cast. 10. Ueber die *Körperlichkeit der Seele* vgl. noch de anima 9.

Unter den *referirenden* Quellen stehen die Berichte des Eusebius [10]), und Epiphanius [11]), oben an, obwohl die des Einen grössere Glaubwürdigkeit, die des andern grösseren Reichthum an geschichtlichem Material zu wünschen übrig lassen. Eusebius hat nur Gegner des Montanismus benützt: kein Wunder, wenn die Auszüge, die er gibt, reich an persönlichen Invectiven, arm an positiven, charakteristischen Daten sind. Quae ex scriptoribus ejus aevi retulit Eusebius, — sagt der gelehrte Herausgeber des Tertullian [12]), adeo sunt plena declamatoriae vanitatis, ut eo faciant fidei minus, quo magis affirmant. Was ausser diesen beiden die übrigen Häreseologen der ersten Jahrhunderte, Augustin [13]), Philastrius [14]), der Verf. der Schrift gegen die Prädestinatianer [15]), Theodoret [16]), Johannes von Damaskus [17]), zur Bereicherung des historischen Material's darbieten, oder was sich von zerstreuten Notizen bei andern Vätern, bei dem alexandrinischen Clemens, Origenes, Pamphilus, Didymus, bei Athanasius, Basilius, Gregor von Nazianz, Cyrill und Isidor von Pelusium, bei Hieronymus, Optatus v. Mileve, Marius Mercator, Ambrosiaster und Pacian, bei Socrates, Sozomenus und Photius findet, wird an seinem Ort eingereiht werden, so gering auch der Belang des Meisten ist.

---

10) Hist. Eccl. V., 16. ff.

11) Haeres. XLVIII. XLIX.

12) Rigaltius, dissert. de Tertulliano in den Prolegom. seiner Ausg.

13) Haer. 26.

14) Haer. 21, (49) in Galland Bibl. Patr. VII., 488.

15) Praedestinatus Haer. 26. 27. 86. in Gall. Bibl. X., 363. ff. 375. Schnitzer (Hallische Litt. Ztg. 1840. Sept. S. 23.) hat die Vermuthung ausgesprochen, diese Schrift sey ein durch die jansenistischen Streitigkeiten hervorgerufenes Machwerk des 17ten Jahrhunderts. Mit Rücksicht hierauf ist von ihr nur ein untergeordneter Gebrauch gemacht worden. Auch Routh. reliq. sacr. III., 278.: Praedestinatus — quem librum ambiguae fidei primus edidit Jacobus Sirmondus. cl. II. 378.

16) Fab. Haeret. III., 2.

17) Haer. 48. 49. in Cotelerius, Eccles. graec. Monum. I. 293. 295.

Ueber die Bearbeitungen des Montanismus, die als Vorarbeiten dienen konnten, darf ich kurz seyn. Denn, was die ältern Monographieen betrifft, unter denen besonders die von STRAUCH [18]), RUEL [19]), LONGERUE [20]) und WERNSDORF [21]) ausgezeichnet werden, so war mir leider keine derselben znr Hand; von neueren ist mir nur die Inauguraldissertation KIRCHNER's [22]) bekannt geworden. Die umfassenderen Geschichtswerke eines Baronius [23]), Tillemont [24]), Beausobre [25]), Ittig [26]), Mosheim [27]), Arnold [28]), Walch [29]), auf welche sämmtlich Rücksicht genommen worden ist, sind mir, wenn auch nicht zu einer richtigen Gesammt-Auffassung, so doch zu einer, wie ich hoffe, vollständigen Sammlung der stofflichen Massen behülflich gewesen. Dagegen haben GIESELER [30]), BAUMGARTEN-CRUSIUS [31]), und NEANDER [32]) von einem höhern Standpunkt der Geschichts-

---

18) De Montano discursus historico-theologicus. 1680.

19) Von ihm 3 Abhandlungen de Montano et Montanistis, abgedruckt in HARTMANN, Concil. illustr. I., 283. ff.

20) Dissert. de tempore, quo nata est haeresis Montani in WINKLER, Sylloge Anecdot. 254. ff.

21) Dissert. de Montanistis. 1751.

22) Dissert. de Montanistis 1832. Die Schrift MÜNTERS, Effata et oracula Montanistarum Havn. 1829 kenne ich ebenfalls nur aus Citaten.

23) Annales ecclesiastici. Tom. I. citirt nach der Luccaer Ausgabe 1738.

24) Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiast. des six premiers siècles. 1693. ff. besonders II., 1–3.

25) Histoire critique du Manichéisme. 1734.

26) De haeresiarchis aevi apostoloci et apostolico proximi.

27) De rebus Christianorum ante Constantinum Magnum 1753.

28) Ketzerhistorie 1740. 1ter Band.

29) Entwurf einer vollständigen Historie der Ketzereien. 1ter Theil.

30) Lehrbuch der Kirchengeschichte. 1ter Band.

31) Lehrbuch der christl. Dogmengesch. 1832. Compendium der christl. Dogmengesch. 1840. Unter den neuesten Bearbeitungen dieses Feldes sind zu nennen MEIER Dogmengesch. 1840. HAGENBACH, Lehrbuch der Dogmengesch. 1840.

32) Geschichte der christl. Relig. und Kirche, besonders I., 3. und Antignostikus oder Geist des Tertullian. Berlin 1825.

betrachtung aus für eine richtigere Würdigung des in Rede stehenden Systems theils den Boden geebnet, theils die Vorarbeiten geliefert, theils die leitenden Gesichtspunkte festgestellt. Während man, fast bis zum Ende des vorigen Jahrhunderts, gewohnt war, die Erscheinung des Montanismus nur den Seltsamkeiten und Abnormitäten des religiösen Sinnes beizuzählen, und ihn um dieses historischen Interesses willen in der Dogmen-, oder vielmehr Ketzer-Geschichte, diesem Archiv der Verirrungen des Menschengeistes, mitzuschleppen [33]), haben sie, von dem richtigen Gedanken geleitet, dass Alles, was in einer Periode der Geschichte zu einer weitgreifenden einflussreichen Anerkennung gelangt, eben darin die Legitimation seiner hö-

---

33) Zur Probe Einiges aus dem Raisonnement des jüngeren Walch, eines Mannes, dem es gewiss Ernst ist mit seiner Zusicherung eines billigen Urtheils, indem er die Montanisten nicht für „bösartige Ketzer" gehalten wissen will. Aber nichts destoweniger instruirt er, wie überall, so auch gegen sie das Krankheitsprotocoll. 1) *Diagnose:* „Theils ihre enthusiastischen Grundsätze, welche gar nicht können in Zweifel gezogen werden, sind von einer solchen Beschaffenheit, dass sie unmöglich vor wahrhaftig rechtgläubig gehalten werden können, und wenn sie erweislich keinen Grundartikel der christlichen Religion umgestossen, mithin aus dieser Ursach mit Recht aus der Zahl der eigenthümlichen Ketzer auszuschliessen sind, so konnte dennoch dazu der Weg gebahnt werden, wenn einmal solche Einfälle schwermüthiger Personen vor göttliche Offenbarungen gelten sollen, theils u. s. w. (S. 664.) 2) *Pathogenie:* Die Quelle der montanistischen Prophetie ist in dem melancholischen Temperament des Montani und seiner Freunde und in der mit dem ersteren gewöhnlich verbundenen bis zur Ausschweifung lebhaften Einbildungskraft zu suchen: welches auch durch die übrigen Wirkungen und Merkmale der Melancholie bestätigt wird. Dass sich aber in den spätern Zeiten auch Betrüger mit eingemischt, ist nicht unwahrscheinlich. (S. 624.) 3) *Therapeutik:* Die Geschichte der Montanisten kann uns in Absicht auf das pflichtmässige Verhalten gegen solche am Gemüth kranke Personen, selbst durch die auf Seiten der richtiger denkenden Parthei vorgegangenen Fehler sehr wichtige Klugheits-Regeln lehren. (S. 665.)

heren Sendung und universellen Berechtigung trage, — auch die Secte der Kataphryger als integrirenden Bestandtheil in die Reihe der geschichtlichen Entwickelungen einzufügen versucht. Die hohe Anerkennung, die ich den genannten Gelehrten theils für diese Grundlegung im grösseren Ganzen, theils für Aufhellungen im Einzelnen schuldig geworden bin, glaubte ich nicht besser aussprechen zu können, als durch die Offenheit und Rückhaltslosigkeit, mit der ich Zweifel und Einwendungen vortrug, zu denen die vorliegende mehr ins Detail gehende Untersuchung hin und wieder Veranlassung gegeben hat.

III. Eintheilung.

Die Eintheilung der folgenden Untersuchung ist theils durch die Natur des zu besprechenden Gegenstandes, theils durch die Rücksicht auf bisher gangbare Auffassungen bestimmt. Statt also in der gewöhnlichen Weise die *äussere* Geschichte des Montanismus voranzuschicken, schien es räthlicher, mit einer Darstellung des Montanismus nach seinem Charakter, seiner Lehre, seinen Grundsätzen und Institutionen zu beginnen — *Erstes Buch*. Bei dieser Darstellung konnte nur darüber ein Zweifel obwalten, welche Ordnung den hieher gehörigen Momenten anzuweisen, und welches, als das vorzugsweise charakteristische und die übrigen beherrschende an die Spitze des Ganzen zu stellen sey. Wenn jedoch insgemein drei Punkte als solche hervorgehoben werden, die das Wesen des Montanismus constituiren sollen, die Annahme neuer Offenbarungen vermittelst des Paraklet, die strenge Ascese und der schwärmerische Chiliasmus, so zeigt schon eine flüchtige Betrachtung der gleichzeitigen kirchlichen Erscheinungen, dass zwar die beiden letzten der erwähnten Punkte vielen derselben gemeinsam sind, keineswegs aber der erste, dass also, wenn es sich um das specifisch charakteristische Princip des Montanismus handelt, auf jene Offenbarungstheorie der Hauptaccent zu legen ist. Die Lehre vom Paraklet ist der Stamm des Systems, an welchem sich die übrigen, ob wilden ob veredelten Sprösslinge

desselben hinaufranken. Mit dieser Lehre also, mit der neuen im Montanismus anbrechenden Offenbarungsperiode, mit der Wirksamkeit des Paraklet innerhalb dieser Epoche, endlich, dieses zusammenfassend, mit der Lehre von der Trinität hat es *der erste Abschnitt* des ersten Buchs zu thun. Hieran schliesst sich als *zweiter Abschnitt* die Lehre vom Reich des Paraklet, wobei die montanistische Auffassung des Begriffs der Kirche und die hieraus sich ergebenden kirchlichen Institutionen auseinander zu setzen sind. *Der dritte Abschnitt* schliesst mit der Darstellung der Vollendung dieser Kirche im 1000jährigen Reich.

Das zweite Buch behandelt die geschichtliche *Stellung* des Montanismus, als *dogmatischen Systems.* Zuerst seinen Ursprung, d. h. den innern geschichtlichen Zusammenhang, in welchem er mit den vor seinem Hervortreten herrschenden theologischen oder kirchlichen Richtungen steht, also namentlich die Frage, ob es vorzugsweise heidnische oder judaistische, und welche judaistische Elemente es sind, denen er seine Entstehung verdankt. Hieraus bestimmt sich die geschichtliche Berechtigung, die ihm vermöge der grössern oder geringeren Originalität seines eigenthümlichen Princips zukommt, ferner die Stellung, die er im Conflict der verschiedenen aus dem Heidenthum und Judenthum zur Einheit der christlichen Kirche sich vereinigenden Richtungen einnimmt, endlich die theils negative, theils positive Einwirkung auf die nähere Fixirung und festere Constituirung der eigentlichen katholischen Kirche.

Während also der erste Theil eine vom Standpunkt und vom eigenen Ideenkreis des Montanismus aus gemachte und in vollkommener Objectivität gehaltene Darlegung dieses Systems ist, kann der zweite Theil im Wesentlichen für eine den ersten Theil ergänzende, *comparative* Darstellung der dogmatischen Grundsätze und Anschauungen des Montanismus angesehen werden.

Das dritte Buch endlich — das jetzt erst folgt, weil zwar die beiden ersten Hauptheile ohne den dritten verständlich und zusammenhängend sind, der dritte aber nicht ohne

die Voraussetzung der zwei andern — erörtert *die äussere Geschichte* des Montanismus nach der Aufeinanderfolge der Momente, die sich im Verlaufe derselben unterscheiden lassen; zuerst sein Schicksal in Kleinasien, dann seinen Kampf mit Rom, endlich seine Nachblüthe und sein allmähliges Absterben in Afrika. Hieran schliessen sich einige Andeutungen darüber, inwiefern auch noch im spätern Entwickelungsgang der christlichen Kirche montanistische Elemente da und dort hervorgetreten sind.

Erstes Buch.

Der Charakter des Montanismus.

Erster Abschnitt. Der Paraklet.

I. Der Paraklet als Offenbarungsprincip.

1. Nothwendigkeit einer neuen Offenbarung durch den Paraklet.

Den Mittelpunkt des Montanismus [1]) bildet *die Idee eines stufenmässigen Fortschritts und einer endlichen Vollendung der Kirche, die durch neue übernatürliche Offenbarungen des Paraklet vorbereitet und herbeigeführt werden soll.*

Diese neuen Offenbarungen des Paraklet haben ihre *objective* Nothwendigkeit in der Continuität des göttlichen Reichs und in der Einheit der göttlichen, alle Zeitepochen umfassenden Offenbarung.

Würde der Geist nur in Eine Periode der Geschichte die Fülle seiner Gnadengaben ausschütten, und gegen eine andere geizen, so wäre diess ein Widerspruch gegen seinen eigenen

---

1) Tert. adv. Prax. 1. Et nos quidem postea agnitio Paracleti atque defensio disjungit a Psychicis.

Begriff, Princip der Offenbarung zu seyn; seine Thätigkeit hätte in einem bestimmten Zeitpunkt ihr Ende erreicht, und es bliebe dem Gläubigen nichts mehr übrig, als der kleinmüthige oder gar verzweiflungsvolle Hinblick auf eine Zeit, in welcher die Verknüpfung des Diesseits mit dem Jenseits noch eine gegenwärtige, sichtbar lebendige war; [2]) doch nein — noch wirkt der Geist der Offenbarung, und je mehr die Welt ihrem Ende entgegengeht und die letzten Tage sich nahen, desto maasloser schüttet er sich aus über alles Fleisch. „„In novissimis enim diebus, dicit Dominus, effundam de spiritu meo super omnem carnem, et prophetabunt filii filiaeque eorum, et super servos et ancillas meas de meo spiritu effundam, et juvenes visiones videbunt, et senes somnia somniabunt.““ „Propterea et nos, sicut prophetias, ita et visiones novas pariter repromissas et agnoscimus et honoramus, ceterasque virtutes spiritus sancti ad instrumentum ecclesiae deputamus, cui et missus est, idem omnia donativa administrans in omnibus [3]).“ Es ist also ein und derselbe heilige Geist, der die Apostel und der die neuen Propheten beseelt; sein erstes Hervortreten in der urchristlichen Zeit, wie seine jetzige Offenbarungsthätigkeit, beides ist durch Ein zusammenhängendes ununterbrochenes Wirken vermittelt [4]).

Die gleiche Nothwendigkeit der neuen Offenbarungen ergibt sich von *subjectiver* Seite. Offenbarung kann nur durch Offenbarung verstanden werden [5]). Es ist also eine authentische

---

2) Praef. Actor. S. Perp. et felic. bei Ruinart, Acta primorum Martyrum 93. Olshausen, historiae eccles. Monum. 96.: Viderint, qui unam virtutem spiritus unius sancti pro aetatibus judicent temporum, — ne qua aut imbecillitas aut desperatio fidei apud veteres tantum aestimet gratiam divinitatis conversatam, sive martyrum, sive in revelationum dignatione, cum semper Deus operetur, quae repromisit, non credentibus in testimonium, credentibus in beneficium.

3) Praef. Actor. S. Perpet. et felic. bei Ruinart, a. a. O.

4) Tert. Virg. vel. 1. Spiritus Sanctus, usque nunc, non olim prophetans.

5) De pud. 12. Itaque isti, qui alium Paracletum in apostolis et per

Interpretation, eine entscheidende Instanz nöthig, durch welche alle in der Kirche sich erhebenden Zweifel und Streitfragen ihre höchste Lösung, und namentlich die Zweideutigkeiten und Dunkelheiten der Schrift ihre zureichende Erklärung finden [6]). Diese Instanz ist der Paraklet als der Stellvertreter Christi (vicarius domini [7]), und Führer in alle Wahrheit (deductor omnis veritatis [8]), er, der den Wissensdurst des Fragenden löscht, und die Zweifel des Zweifelnden verstummen macht [9]). Kein Wunder daher, dass die Psychiker, welche diese entscheidende Stimme des heiligen Geistes nicht anerkennen, in allen wichtigen Fragen dem Zweifel Preis gegeben sind [10]). Zwar berufen sie sich in solchen Fällen auf die Ueberlieferung der Kirche und das unvordenkliche Herkommen. Allein die Wahrheit steht über allem Recht der Gewohnheit, der Localitäten und der Persönlichkeiten [11]). Mögen daher immer die römi-

---

apostolos receperunt, quem non in prophetis nostris agnitum, jam nec in apostolis possident.

6) de resurr. carn. 63. Deus providentissima gratia sua effundens in novissimis diebus de suo spiritu in omnem carnem pristina instrumenta (die h. Schrift) manifestis verborum et sensuum luminibus ab omni obscuritate purgavit; omnes jam retro ambiguitates et quas volunt parabolas aperta atque perspicua totius sacramenti praedicatione discussit per novam prophetiam de Paracleto inundantem. adv. Prax. 13. — nos, (Montanisten) qui et tempora et causas scripturarum per Dei gratiam inspicimus. —

7) De praescr. 13. de virg. vel. 1.

8) Diese Bezeichnung des Paraklet ist bei Tertull. sehr häufig. Z.B. de cor. mil. 4. de fuga 1. 14. adv. Prax. 2. 30. de jej. 10. und sonst. de virg. vel. 1. Paracletus solus a Christo magister et dicendus et verendus.

9) De resurr. carn. Schluss: Nova prophetia, de Paracleto inundans, cujus si hauseris fontes, nullam poteris sitire doctrinam, nullus te ardor exuret quaestionum.

10) De fuga 1. Paracletum non recipiendo, deductorem omnis veritatis, merito adhuc etiam aliis quaestionibus obnoxii estis.

11) De virg. vel. 1. Hoc exigit veritas, cui nemo praescribere potest, non spatium temporum, non patrocinia personarum, non privilegium regionum. Ex his enim fere consuetudo initium ab

schen Bischöfe, um ihren Machtgeboten Nachdruck zu geben, auf die „auctoritas antecessorum“ sich stemmen, wir entgegnen ihnen: „Paracletus solus antecessor, quia solus post Christum“ [12]). So stellt Tertullian mit stolzer Ironie sich und seine Genossen als Schüler des Paraklet den Mitgliedern der katholischen Kirche als den Anhängern traditioneller Menschenweisheit gegenüber. „Nos Paracleti non hominum discipuli [13]).“

Aber was hinderte, um diese Nachhülfe entbehrlich, dieses subjective Bedürfniss eines neuen Offenbarungsprincips nicht fühlbar zu machen, dass nicht die ursprüngliche Offenbarung in Christo von Anfang an mit jener Klarheit, mit jenem Reichthum von Bestimmungen ausgestattet wurde, die sie in der lezten Offenbarungsperiode vom Paraklet empfängt? Das allgemeine, durch die menschliche Schwachheit bedingte Gesez der Stetigkeit aller Entwickelung. Die Schwäche des menschlichen Geistes, unfähig die volle Wahrheit auf einmal zu fassen, erheischte eine solche in pädagogischer Weise sich vollendende Entfaltung der göttlichen Heilswahrheit. Propterea Paracletum misit dominus, ut quoniam humana mediocritas omnia semel capere non poterat, paulatim dirigeretur et ordinaretur et ad perfectum perduceretur disciplina, ab illo vicario domini spiritu sancto [14]).

Tertullian verhehlt sich nicht, dass diese neue Offenbarungstheorie mannigfachen *Einwendungen* unterworfen sey, Wie ist es möglich, kann entgegnet werden, dass der Paraklet gegenüber von den in der katholischen Kirche allgemein anerkannten Dogmen und Institutionen neue Bestimmungen

---

aliqua ignorantia vel simplicitate sortita in usum per successionem corroboratur, et ita adversus veritatem vindicatur. Sed Dominus noster Christus veritatem se, non consuetudinem cognominavit. Viderint ergo, quibus novum est, quod sibi [per se] vetus est. Haereses non tam novitas quam veritas revincit. Quodcunque adversus veritatem sapit, hoc est haeresis, etiam si vetus consuetudo.

12) De virg. vel. 1.

13) Adv. Prax. 13.

14) De virg. vel. 1.

trifft, und die bestehenden umstösst? Oder kann nicht auch solches als Offenbarung des Paraklet betrachtet werden, was nur Eingebung des bösen Geistes ist? Diese Einwürfe sucht Tertullian theils durch exegetische Beweisführung, indem er auf die johanneische Verheissung des Paraklet hindeutet [15]), theils durch Berufung auf die Beschaffenheit der neuen Offenbarungen zurückzuweisen. Eingebungen des bösen Geistes müssten immer mit einer Verfälschung der Glaubens-Regel verknüpft seyn, während umgekehrt die Offenbarungen des Paraklet die Anerkennung Christi nicht nur zur Voraussetzung haben, sondern sogar zu seinem Wachsthum und seiner Verherrlichung dienen. Ihre einzige Abzweckung sey die Neugestaltung der Kirchenzucht; das Glaubensfundament bleibe vollkommen unangetastet. Ergo, inquis — lässt Tertullian einen Psychiker sprechen [16]), hac argumentatione quidvis novum Paracleto adscribi poterit, etsi ab adversario spiritu fuerit. Non utique; — antwortet der Montanist, — adversarius enim spiritus ex diversitate praedicationis appareret, primo regulam adulterans fidei et ita ordinem adulterans disciplinae, quia, cujus gradus prior est, ejus corruptela antecedit, id est fidei, quae prior est disciplina. Paracletus autem multa habens edocere, quae in illum distulit dominus, ipsum primo Christum contestabitur, qualem credimus, cum toto ordine Dei creatoris, et ipsum glorificabit, et de ipso commemorabit, et sic de principali regula agnitus illa multa, quae sunt disciplinarum,

---

15) De monog. 1. An capiat, Paracletum aliquid tale docuisse, quod novum deputari possit adversus catholicam traditionem? De hoc ipse Dominus pronuntiavit. Dicens enim: „adhuc multa habeo, quae loquar ad vos, sed nondum potestis portare ea: quum venerit spiritus sanctus, ille vos ducet in omnem veritatem;“ satis utique praetendit, ea acturum illum, quae nova existimari possint, ut nunquam retro [s. v. a. prius] edita. Ausser den joh. Stellen gehört besonders Phil. 3, 15. „Si quid ignoratis, Deus vobis revelabit“ unter die dicta probantia der Montanisten z. B. de coron. 4. de jejun. 10.

16) De Monog. 2.

revelabit, fidem dicente pro iis integritate praedicationis, licet novis, quae nunc revelantur. Oder an einer andern Stelle [17]): „Spiritus diaboli est," dicis, o psychice! At, quomodo fit, ut Dei nostri officia indicat, nec alii offerenda, quam Deo nostro? Aut contende diabolum cum Deo facere nostro, aut Satanas Paracletus habeatur. Mit viel höherem Recht glaubt Tertullian denjenigen, welche die ausserordentlichen Wirkungen des neuen Offenbarungsprincips in Abrede stellen, die Anmassung vorwerfen zu können, mit welcher sie der Thätigkeit des h. Geistes Maas und Ziel zu setzen sich erdreisteten. Wie sie keine Propheten nach Johannes dem Täufer gelten lassen wollen, so dass mit ihm die Offenbarung des prophetischen Geistes geschlossen wäre, so wollen sie auch die Wirkungen des Paraklet in der strengeren sittlichen Gesezgebung nicht anerkennen. „Wiederum, ruft er aus, steckt ihr Gott Grenzpfähle, wie in Rücksicht der Gnade, so auch in Rücksicht der Disciplin, wie in Rücksicht der Geistesgaben, so auch in Rücksicht der religiösen Einrichtungen. So soll der h. Geist keine neuen Pflichten auferlegen, wie er keine neuen Wohlthaten mehr austheilt. Eins ist noch übrig, das ihr folgerichtig auch thun solltet, den h. Geist ganz hinwegschaffen, weil er nun doch einmal etwas so ganz Müssiges bei euch ist [18])."

Wir haben gesehen, wie Tertullian die montanistische Offenbarungstheorie begründet. Er rechtfertigt sie zuerst aus dem Begriff des heiligen Geistes selbst, dessen Thätigkeit eine ewige, schrankenlose, aller menschlichen Berechnung spottende ist, ferner, was unmittelbar hieraus folgt, aus der Continuität des göttlichen Reichs und der göttlichen Gnadengaben, die nicht nur fortdauern, sondern im Laufe der letzten Zeiten sogar wachsen müssen, endlich aus der Nothwendigkeit eines authentischen Auslegungstribunals in der Kirche, insofern die ursprüng-

---

17) De jejun. 11.

18) a. a. O. rursus palos terminales figitis Deo sicut de gratia, ita de disciplina, sicut de charismatibus, ita de solemnibus. — Superest, ut totum auferatis, quantum in vobis tam otiosum.

liche Offenbarung, theils zur Unterstützung menschlicher Schwäche, theils zur Abweisung häretischer Verirrungen, einer solchen lebendig-gegenwärtigen Ergänzung bedarf.

2) Abzweckung der parakletischen Offenbarungen.

Welches ist nun, abgesehen von der subjectiven Nachhülfe, die sie den Gläubigen gewähren, der objective Gehalt jener übernatürlichen Offenbarungen des Paraklet? Welches sind die neuen Anordnungen und Lehrbestimmungen, die aus ihnen ins Lebensblut der Kirche hinüberfliessen? In welcher Beziehung ist es, dass sie eine reformatorische Wirksamkeit üben?

Nicht in Beziehung auf die christliche Wahrheit als Doctrin [19]). Um dieses Vorurtheil zu zerstören, um zu zeigen, dass die Grundlehren der christlichen Uroffenbarung auch für den Montanismus umwandelbare Gültigkeit haben [20]), liebt es der Verf. der Präscriptionen, die Formeln des gemeinsam christlichen Glaubensbekenntnisses seinen montanistischen Schriften hin und wieder einzuflechten [21]); ja es kann kaum Einer unter den ältern Kirchenlehrern genannt werden, der grösseres Gewicht auf die eigentlich sogenannte Glaubensregel legte, als eben Tertullian. „Einheit des Glaubens" — diese römisch-imperatorische Losung ist ja auch sein Wahlspruch, für den er kämpft.

---

19) De Jejun. 1. Psychici Paracleto controversiam faciunt, non quod alium Deum praedicent Montanus et Priscilla et Maximilla, nec quod Jesum Christum solvant, nec quod aliquam fidei aut spei regulam evertant, sed quod plane doceant saepius jejunare quam nubere.

20) Virg. vel. 1. Regula fidei una omnino est, sola immobilis et irreformabilis, credendi scilicet in unicum Deum, — filium ejus Jesum Christum etc. Hac lege fidei manente ceterae jam disciplinae et conversationes admittunt novitatem correctionis, operante scilicet usque in finem gratia Dei.

21) Adv. Prax. 2. Virg. vel. 1. Praescr. 13. 36.

Während in solcher Weise das Dogma als unerschütterlicher Fels des Glaubens den Wogen der brandenden Zeit trotzt, ist die äussere Seite des religiösen Lebens, die Disciplin, dem mannigfaltigsten Wechsel, den Schwankungen kirchlicher Zustände, der Fluctuation der religiösen Begeisterung ausgesetzt. Und doch soll auch sie jener Vollendung entgegengeführt werden, in der die letzte Weltepoche sich abschliesst [22]).

Diess kann nur so geschehen, dass das neue Offenbarungsprinzip in ein wesentliches Verhältniss zu den äussern Institutionen des kirchlichen Gesammtlebens gesetzt wird: der Paraklet ist der Gesetzgeber der Kirche in Beziehung auf die Disciplin [23]). In dieser Eigenschaft hat er die gleiche unbedingte Vollmacht, wie derjenige, dessen Stellvertreter er ist, wenn er sich gleich überall auf die Uroffenbarung der Schrift zurück bezieht. [24]). Wie er es ist, der der überlieferten kirchlichen Sitte ihre Gewähr erst verleiht [25]), so hat derselbe auch das Recht, diese Bestätigung zu verweigern, und an ausdrücklichen Anordnungen der Apostel abzuändern, sobald nur immer

---

22) Monog. 3. Post apostolos idem spiritus superveniens ad deducendam disciplinam in omnem veritatem per gradus temporum.

23) De pud. 11. Spiritus sanctus ipsius disciplinae determinator. Monog. 2. Paracletus novae disciplinae institutor. Virg. vel. 1. Quae est Paracleti administratio, nisi haec, quod disciplina dirigitur, quod scripturae revelantur, quod intellectus reformatur, quod ad meliora proficitur. Zieht man das zweite und dritte der aufgeführten Momente ab, da sie es nicht mit der objectiven Fortbewegung der Kirche, sondern nur mit dem subjectiven Verständniss der Gläubigen zu thun haben, so bleibt der Hauptaccent auf dem ersten Momente, der directio disciplinae.

24) Monog. 2. Paracletus — sic de principali regula agnitus, illa multa, quae sunt disciplinarum revelabit.

25) De jej. 10. Eorum, quae ex traditione observantur, tanto magis dignam rationem adferre debemus, quanto carent scripturae auctoritate, donec aliquo coelesti charismate aut confirmentur, aut corrigantur. Et si qua, inquit, ignoratis, Dominus vobis revelabit. Itaque seposito *confirmatore omnium istorum Paracleto*, duce universae veritatis etc.

das Neue, das an die Stelle des Alten gesetzt wird, dem Geiste Christi entsprechend ist [26]). Demgemäss trägt Tertullian kein Bedenken, der Auctorität des Apostel Paulus, (1. Cor. 7.) auf welche die Gegner des Montanismus zu Gunsten der zweiten Ehe sich beriefen, diejenige des Paraklet, der laxeren apostolischen Observanz das strengere erst jetzt geoffenbarte Sittengesetz entgegenzustellen [27]). „Dass der Paraklet durch Montanus Mehr, Grösseres und Besseres geoffenbaret habe, als selbst Christus im Evangelium“ — diese Behauptung, welche der pseudotertullianische Häretiker-Catalog einigen montanistischen Sectenhäuptern in den Mund legt [28]), ist eine, vielleicht nur den gehässigen Schlussfolgerungen der Gegner angehörige, jedenfalls aber den obigen Prämissen nicht fern liegende Consequenz.

Doch nicht allein die höhere Bestimmtheit ist es, wodurch sich die disciplinarischen Anordnungen des Paraklet von der gewöhnlichen Praxis unterscheiden, sondern auch die grössere Strenge und Entschiedenheit, womit die christlichen Lebenspflichten geschärft und dem bisher für erlaubt Gehaltenen seine nur interimistische Geltung entzogen wird [29]). Je näher die Welt ihrem Ende, die Kirche ihrer Vollendung entgegenschreitet, („collectiore jam tempore“ „sub extremitatibus temporum“) um so weniger darf die Schwachheit des Fleisches geschont, um so mehr müssen alle Urgesetze der

---

26) Monog. 14. Si Christus abstulit, quod Moyses praecepit, cur non Paracletus abstulerit, quod Paulus indulsit? dummodo sit Deo et Christo dignum, quod superducitur.

27) In den Schriften de Monog. und de exhort. castit. öfters. Z. B. in der eben angeführten Stelle Monog. 14.

28) De praescr. 52. Accesserunt alii haeretici, qui dicuntur secundum Phrygas. Sed horum non una doctrina est. Sunt enim, qui κατὰ Πρόκλον, sunt qui secundum Aeschinem pronuntiantur. Hi habent communem blasphemiam, qua dicant Paracletum plura in Montano dixisse, quam Christum in evangelium protulisse, nec tantum plura, sed etiam meliora atque majora.

29) Vgl. über die „onerosa disciplina“ des Paraklet Monog. 1. 2.

Menschheit, deren zeitweilige Erlassung nur in der Härtigkeit des menschlichen Herzens ihren Grund hatte, in ihre unbedingte, ungeschmälerte Herrschaft wieder eingesetzt werden[30]). Der Paraklet ist weniger ein Stifter des Neuen, als ein Wiederhersteller des ursprünglich Alten. (Paracletus restitutor potius, quam institutor[31]).

3) Die Form der parakletischen Offenbarung.

Es ist schliesslich noch das Verhältniss, in welches der Montanismus das neue Offenbarungsprinzip des Paraklet zum einzelnen Subjecte setzt, d. h. *die Form der Offenbarung* in Erwägung zu ziehen.

Bei Tertullian tritt uns eine doppelte Auffassung jenes Verhältnisses entgegen. Auf der einen Seite erscheint die Einwirkung des Göttlichen als etwas Magisches, übermächtig Ergreifendes, die menschliche Eigenthümlichkeit Unterdrückendes. Das Subject ist daher nicht nur willenloses Organ des von aussen herein wirkenden Geistes[32]), und sein Verhältniss zur Offenbarung der Zustand der reinen Passivität[33]), sondern das von Geist Ergriffenseyn wird vorzugsweise als Ekstase, als völlige Sinn- und Bewusstlosigkeit geschildert. *Ἰδὲ* — diess sind die Worte, die Montan dem Paraklet in den Mund legt[34]) —

---

30) Die Belege folgen im nächsten Abschnitt. Die Hauptstelle ist de exh. cast. 6.

31) Monog. 4. Ebendaselbst. 3: Vetus haec disciplina est; nihil novi Paracletus inducit. vgl. noch c. 5. 11. 14.

32) De resurr. carn. 11. Luculenter Paracletus *per* prophetidem priscam locutus est. De anim. 6. Ostendimus supra, moveri animam ab alio, cum vaticinatur, cum furit, utique extrinsecus. Epiph. Haer. 48, 13. sagt Maximilla von sich: *ἀπέστειλέ με κύριος ἠναγκασμένον, θέλοντα καὶ μὴ θέλοντα.*

33) De anim. 9. Soror quaedam revelationes per ecstasin in spiritu *patitur*. Ibid. 11. Adamus, dum magnum illud sacramentum in Christum et ecclesiam prophetavit, accidentiam spiritus *passus est*, cecidit enim ecstasis super illum.

34) Epiph. Haer. 48, 4.

ἰδοὺ ἄνθρωπος, ὡσεὶ λύρα, κἀγὼ ἵπταμαι, ὡσεὶ πλῆκτρον· ὁ ἄνθρωπος κοιμᾶται, κἀγὼ γρηγορῶ· ἰδοὺ κύριός ἐστιν ὁ ἐκστάνων καρδίας ἀνθρώπων, καὶ διδοὺς καρδίας ἀνθρώποις· oder in derselben Stelle: *ἐφίπταμαι καὶ πλήσσω, καὶ γρηγορῶ, καὶ ἐξιστᾷ κύριος καρδίας.* Aus Veranlassung der Vision der Jünger bei der Verklärung Christi, einer Vision, die Tertullian ebenfalls im Zustand der Ekstase eintreten lässt, erklärt er sich darüber näher in folgender Weise[35]: „Die Gnade äussert sich in der Ekstase, d. h. in der Beraubung des Verstandes, denn ein Begeisterter, zumal wenn er die Herrlichkeit Gottes schaut, oder, wenn Gott durch ihn spricht, kann nicht anders, als seiner Sinne beraubt werden, weil die göttliche Kraft ihn beschattet. Es muss das Menschliche zurückgedrängt werden, wenn Gottes überschwengliche Kraft des Menschen Seele erfüllt und als Werkzeug gebraucht.“ Unter diese Zustände der Bewusstlosigkeit, in welchen der göttliche Wille sich kundzuthun liebt, sind auch Visionen und Traumgesichte zu zählen. Wo ein Christ Gefahr läuft, sich ins Ungöttliche zu verirren, wo er, sey's durch äussere Lebensverhältnisse, sey's durch innere Erfahrungen in einen Zwiespalt mit sich selbst gerathen ist, da erfolgt insgemein die Berichtigung des Irrthums oder die Versöhnung der Selbst-Entzweiung auf dem übernatürlichen Wege nächtlicher

---

35) Adv. Marc. IV, 22. Gratiae convenit ecstasis, *id est* (ebenso III., 8.) amentia. In spiritu enim homo constitutus, praesertim, quum gloriam Dei conspicit, vel quum per ipsum Deus loquitur, necesse est, excidat sensu, obumbratus scilicet virtute divina. Interim facile est, amentiam Petri probare. Quomodo enim Moysem et Eliam cognovisset, nisi in spiritu? Nec enim imagines eorum vel statuas populus habuisset et similitudines lege prohibente; nisi quia in spiritu viderat, et ita, quod dixisset, in spiritu, non in sensu constitutus, scire non poterat. De anim. 45. Hanc vim ecstasin dicimus, excessum sensus, et amentiae instar. Der Auct. Anonym. adv. Cataphr. ap. Euseb. H. E. V. 16. gebraucht Bezeichnungen wie *πνευματοφορεῖσθαι, κατοχὴ, παρέκστασις, ἐνθουσιᾶν, ἐκφρόνως λαλεῖν* und erzählt von dem Montanisten Theodot: *πολὺς αἱρεῖ λόγος, ὡς αἰρόμενόν ποτε καὶ ἀναλαμβανόμενον εἰς οὐρανοὺς παρεκστῆναι κτλ.*

Visionen und Traum-Erscheinungen. So bei der schwierigen Frage über die Ehrenbezeugungen und Huldigungen an festlichen Tagen, welche die heidnischen Kaiser auch von Christen gefeiert wissen wollten. Die Consequenz des Prinzips verbot, die äussere Stellung rieth zu Concessionen. Tertullian stand auf der ersteren Seite. Scio fratrem, erzählt er [36]), per visionem eadem nocte castigatum graviter, quod januam ejus, subito annunciatis gaudiis publicis, servi coronassent. Eine Frau hatte das Schauspielhaus besucht. Aber ejus diei nocte, qua tragoedum audierat, constat ei linteum in somnis ostensum, cum exprobatione nominatim tragoedi. [37]). Die Märtyrergeschichte der Perpetua und Felicitas wimmelt von Traum-Offenbarungen dieser Art [38]). Es kann nicht Wunder nehmen, wenn Tertullian dasjenige, was der Natur der Sache nach nur Ausnahme seyn kann, zur Regel macht, und in den visionären Zuständen gewöhnliche Mittel der Offenharung und Ausflüsse der göttlichen Gnade erblickt. A Deo, pollicito scilicet gratiam spiritus sancti in omnem carnem, et, sicut prophetaturos ita et somniaturos servos suos et ancillas suas, ea deputabuntur, quae ipsi gratiae comparabuntur, si qua sancta, prophetica, revelatoria. Major paene vis hominum ex visionibus Deum discunt.

Der Montanismus scheint hiernach zwischen dem Subject, dem Träger der Offenbarung, und dem Paraklet, dem Spender derselben, eine vollkommene Heterogeneität vorauszusetzen. Bestimmter ist diess ausgesprochen in der tertullianischen Ansicht von Johannes dem Täufer. Nachdem dieser seinen Beruf als Vorbereiter des kommenden Christus erfüllt, verliert er das Maas des Geistes, das ihm, als Propheten, nur zu jenem bestimmten Zweck verliehen worden. So sich selbst überlassen, und auf die Stufe eines gewöhnlichen Menschen zurück-

36) De idolol. 15.
37) De spectac. 26.
38) Einiges hieher gehörige gesammelt bei Nösselt de vera aetate script. Tertull. 184.

gesunken, geräth er in Zweifel an der messianischen Würde des Erschienenen, und nimmt an Christo ein Aergerniss [39]). Es kann kaum entschiedener, als in diesen Sätzen, ausgesprochen werden, dass der Mensch, so bald die Gnade von ihm weicht, für sich genommen schlechthin kein Organ zur Erfassung des Göttlichen hat [40]).

Nichts desto weniger findet sich bei Tertullian auch eine andere, Natur und Offenbarung nicht so streng von einander abscheidende Auffassung. Die permanente Spannung beider wird zum fliessenden Uebergang. Die Natur erscheint als Vorbereitungsstufe der Prophetie, als eine solche, die dem Auge in den mannigfaltigsten Formen darbietet, was diese fürs innere Ohr zusammenfasst [41]). Praemisit Deus naturam magistram, submissurus et prophetiam, quo facilius credas prophetiae, discipulus naturae, quo statim admittas, quum audieris, quod ubique jam videris. Gegen den unbekannten Gott Marcions wird eine ursprüngliche, nie aus dem Menschengeschlecht entschwundene, auch in den Verirrungen des Aberglaubens und des Götzendienstes sich offenbarende Gottes-Erkenntniss behauptet. Ante anima, quam prophetia. Animae autem a primordio conscientia Dei dos est, eadem nec alia in Aegyptiis, et in Syris, et in Ponticis. Habet Deus testimonia, totum hoc quod sumus [42]). Ja es wird sogar der Seele, neben der vom göttlichen Geiste gewirkten Prophetie, eine natürliche

---

39) Adv. Marc. IV, 18. Ipso jam Domino virtutum sermone et spiritu patris operante in terris, necesse erat portionem spiritus sancti, quae ex forma prophetici moduli in Joanne ageret, praeparaturam [s. v. a praeparationem] viarum dominicarum, abscedere ab Joanne, redactam scilicet in dominum, ut in massalem suam summam. Itaque Joannes, communis jam homo et unus jam de turba, scandalizabatur, qua homo.

40) Es kann hiezu unter Anderem auch de anim. 24. (Schluss) verglichen werden.

41) De resurrect. carn. 12.

42) Adv. Marc. I, 10. Aehnlich de anim. 41. Divinitas animae in praesentia erumpit, ex bono priore, et conscientia Dei in testimonium prodit.

Fähigkeit, das Zukünftige vorauszuschauen, beigelegt [43]), und diese Divinationsgabe neben andern Eigenschaften, z. B. Vernunft, Freiheit, Unsterblichkeit, als wesentliche zum göttlichen Ebenbild gehörige Anlage des Menschen aufgezählt [44]).

Schon in den vormontanistischen Schriften Tertullians finden sich die Prämissen hiezu. Sein berühmtes testimonium animae naturaliter christianae [45]), oder wie er dasselbe auch mit anderen Worten bezeichnet, der sensus publicus [46]), die tacita conscientia naturae [47]) gehören in den Kreis dieser Vorstellungen. Je mehr er Philosophie und Kunst als Verfälschung des Ursprünglichen anzusehen gelernt hat [48]), um so mehr sieht er sich dazu hingetrieben, die Stimme der Natur als den einzig wahren Anknüpfungspunkt fürs Christenthum zu Hülfe zu rufen. Novum testimonium advoco, sagt er unnachahmlich schön [49]), imo omni litteratura notius, omni doctrina agitatius, omni editione vulgarius, toto homine majus, id est, totum, quod est hominis. Consiste in medio anima. Sed non eam te advoco, quae scholis formata, bibliothecis exercita, academiis pasta, sapientiam ructas. Te simplicem et rudem et impolitam compello, qualem te habent, qui te solam habent. Ea expostulo, quae tecum homini infers, quae aut ex temet ipsa, aut ex quocunque auctore tuo sentire dedicisti. Und am Schlusse dieser Schrift: Ut et naturae et Deo credas, crede

---

43) De anima 22. Dedimus animae libertatem arbitrii et dominationem rerum et divinationem interdum, seposita, quae per Dei gratiam obvenit ex prophetia. Ib. 24. Multa documenta divinationem animae probaverunt. Nemo non hominum et ipse aliquando praesagam animam suam sentit, aut ominis, aut periculi, aut gaudii augurem.

44) Adv. Marc. II., 9. Habet anima lineas et imaginem Dei, qua immortalis, qua libera, et sui arbitrii, qua praescia plerumque, qua rationalis, capax intellectus et scientiae.

45) Apologet. 17.

46) De anim. 2.

47) Virg. vel. 5. adv. Marc. I., 10.

48) Apologet. 46.

49) De test. anim. 1.

animae; ita fiet, ut et tibi credas. Wenn nun Tertullian selbst in den unwillkührlichen Lauten des gewöhnlichen Lebens „so Gott will“ „Gott segne dich“ „Gott wird's vergeben“ die Regungen des Göttlichen herausfühlt, das Durchflammen der christlichen Bestimmung erkennt [50]), wenn er die Seele eine Weissagerin in Ahnungen, eine Seherin der kommenden Begebenheiten nennt, und hinzufügt: kann man sich darüber wundern, wenn sie das von Gott Gegebene zu weissagen weiss [51])? so erblicken wir hier überall jene Geistesrichtung, die diesem Kirchenlehrer, wie dem Montanismus überhaupt eigen ist, die ahnungsvolle Aufmerksamkeit nähmlich auf die ausserordentlichen Erscheinungen des innern Seelen-Lebens.

Beide eben auseinandergesetzten Seiten des Verhältnisses zwischen dem Offenbarungsprincip und dem einzelnen Subject, wornach zwischen denselben ebenso ein Verhältniss absoluter Heterogeneität, wie ursprünglicher Einheit stattzufinden scheint, — zwei Seiten, welche übrigens trotz ihrer scheinbaren Ausschliesslichkeit das Hängen am Unmittelbaren und die Ausschliessung aller Vermittlung zur gemeinschaftlichen Grundlage haben, — finden darin ihre Vereinigung, dass, wie auf der einen, der göttlichen Seite, absolute Energie, so auf der andern, der menschlichen, eine von Anfang an stattfindende Prädisposition zur Aufnahme des Göttlichen vorausgesetzt wird. Vergleicht Montan den offenbarenden Geist mit dem Plectron, so vergleicht er sich mit der Lyra: so gewiss jenes nicht etwa einem Stück Holz, sondern nur einem Instrument, das akusti-

---

50) De testim. anim. 1. 2. Auch de anim. 41.

51) De test. anim. 5. Haec testimonia animae, quanto vera, tanto simplicia, quanto simplicia, tanto vulgaria, quanto vulgaria, tanto communia, quanto communia, tanto naturalia, *quanto naturalia, tanto divina.* Non puto cuiquam frivolum et frigidum videri posse, si recogitet naturae majestatem, ex qua censetur auctoritas animae. Magistra natura, anima discipula. Quidquid aut illa edocuit, aut ista perdidicit a Deo traditum est, magistro scilicet ipsius magistrae. Recogita in praesagiis vatem, in ominibus augurem, in eventibus prospicem. Mirum, si a Deo data novit homini divinare?

schen Bau und musikalische Stimmung hat, Töne entlocken kann [52]), so gewiss ist auch nur die anima ex afflatu Dei nata [53]), der Trunkenheit des göttlichen Enthusiasmus fähig.

Die offenbarende Thätigkeit selbst, vermittelst deren die göttliche Wahrheit durch Menschenmund sich kundthut, wird im montanistischen System als *Prophetie* bezeichnet. Der Name ist alttestamentlich [54]), und darum dem Vorwurf einer ungehörigen Vermischung beider Oekonomieen ausgesetzt. Johannes der Täufer, wurde entgegnet, sey das Ende aller Weissagung, die Erscheinung des Erlösers ihr Ziel. Die Ahnung erlösche in der Erfüllung, die Vorbereitung in der Vollendung. Allein Tertullian giebt dem betreffenden Ausspruch Christi eine andere Deutung. Johannes sey der Gipfel und Schlusspunkt nur der alttestamentlichen Prophetie, nicht der Prophetie überhaupt. Analog der Propheten-Reihe des alten Bundes beginne mit Christo eine neue Reihe göttlicher Gnadenwirkungen in der Kirche [55]). Der Unterschied des alten und neuen Bundes wäre demnach kein die Sache, sondern nur die mehr oder minder begnadigten Personen betreffender Unterschied.

Die Prophetie ist nach der montanistischen Ansicht die unmittelbare Darstellung der Thätigkeit des heiligen Geistes [56]) und eben desswegen, wo sie sich findet, ein Zeugniss göttlicher Wirksamkeit. Exhibe mihi prophetica exempla, et agnoscam divinitatem [57]). Und da weiter der allgemeine Ort der

---

52) Hagenbach, Dogm. Gesch. I, 85.

53) De anim. 22. 27.

54) Daher der Montanismus *nova* prophetia. Tert. de resurr. 39. 63. de jejun. 1. Monog. 14. adv. Marc. III, 24. IV., 22. Auct. Anonym. ap. Euseb. V., 16. *νέα, ὡς αὐτοὶ φασι, προφητεία.* Serap. ap. Euseb. V., 19. *ἡ ἐπικαλεμένη νέα προφητεία.* Vgl. zur letztern Stelle die Anmerkung von Du Valois.

55) Adv. Marc. III, 23. V, 3. de jejun 12. De anim. 9.

56) De coron. 1. prophetiae spiritus sancti. De resurrect. 63. Nova prophetia, de paracleto inundans. De exhort. cast. 4. Proprie Apostoli spiritum sanctum habent in operibus prophetiae. de anim. 11. sancti spiritus vis, operatrix prophetiae.

57) De pud. 21.

parakletischen Offenbarung die einheitliche Gesammtheit der Gläubigen ist, so ist die Prophetie auch das Kriterium der wahren Kirche. Einen Marcion kann in diesem Sinne Tertullian auffordern, auch bei seinen Anhängern die Gnadengabe der Prophetie aufzuzeigen, zum sprechenden Beweise, dass die von ihm gestiftete Secte für die wahre Kirche zu achten sey [58]).

II. Die Heilsökonomie.

Was über die Stellung, die sich der Paraklet zur ersten Offenbarung des neuen Testaments gibt und über das Verhältniss, welches diese beiden Offenbarungsperioden selbst hinwiederum zur vorchristlichen Offenbarung einnehmen, erörtert oder angedeutet worden ist — diess beides zusammen constituirt die *montanistische Ansicht von der göttlichen Heilsökonomie.*

Das Erstere anlangend wurde im Voranstehenden auseinandergesetzt, dass die Periode des Paraklet, die sich von der nach-apostolischen Zeit an bis zu dem in nicht mehr weiter Ferne zu erwartenden Ende der Tage erstreckt, in Sachen des Dogma's die unwandelbare Fortsetzung, in Sachen der Disciplin dagegen die folgerichtige Fort-Entwickelung und beziehungsweise Umbildung der in Christo erschienenen Offenbarung sey.

Das Zweite betreffend, das Verhältniss zwischen vorchristlicher und christlicher Offenbarung, so wird dieses in ähnlicher Weise bestimmt, wie das Verhältniss zwischen Christus und dem Paraklet. Ist der Montanismus die neue Prophetie, so ist das

---

58) Adv. Marc. V, 8. Exhibeat Marcion Dei sui dona, aliquos prophetas, qui tamen non de humano sensu, sed de Dei spiritu sint locuti, qui et futura praenuntiarint, et cordis occulta traduxerint. Probet mihi, etiam mulierem apud se prophetasse ex illis suis sanctioribus feminis: magni ducam. Si haec omnia facilius a me proferuntur, et utique conspirantia regulis et dispositionibus et disciplinis creatoris, sine dubio Dei mei erit et Christus et spiritus et Apostolus.

Evangelium das neue Gesetz. Zwar verblendet sich Tertullian gegen den Unterschied beider Stufen keineswegs. Nicht nur in der Abrogation des drückenden Ceremonialgesetzes [59]), sondern auch in der höhern Vollendung des Sittengesetzes erkennt er die übergeordnete Würde des Christenthums — „der Christ unterscheidet sich von einem Juden, wie die Sonne von einem Stern [60]),“ — aber doch trägt er die gesetzliche, imperatorische Form des alten Bundes auch auf den neuen über [61]), doch lässt er den ganzen Inhalt der göttlichen Wahrheit, wie sie in Christo geoffenbart worden ist, in der „praedicatio novae legis“ aufgehen [62]), doch betrachtet er das Evangelium der Gnade nur als Ergänzung [63]), als Neuversieglung und Bestätigung [64]), als Schärfung und Vervollkommnung des mosaischen

---

59) De pud. 6. Adv. Marc. IV., 1: compendiatum est Novum Testamentum, et legis laciniosis oneribus expeditum.

60) De resurrect. 52. Alia solis gloria, id est Christi, et alia lunae, id est ecclesiae, et alia stellarum, id est seminis Abrahae. Et stella enim a stella differt in gloria, corpora terrena et coelestia, Judaeus scilicet et Christianus.

61) De pud. 6. Onera legis usque ad Joannem, non remedia. Operum juga rejecta sunt, non disciplinarum. Manet lex tota pietatis, sanctitatis, humanitatis, castitatis, justitiae, benevolentiae, pudicitiae. De virg. veland. 1. werden die Entwickelungsstufen des göttl. Reichs als Entwickelungsstufen der justitia dargestellt.

62) De praescr. 13. Regula est autem fidei, qua creditur: unum omnino Deum esse, — verbum carnem factum et ex ea natum egisse Jesum Christum, *exinde praedicasse novam legem* etc. Monog. 14. Nova lex abstulit repudium, nova prophetia secundum matrimonium.

63) De orat. 1. Jesus Christus novis discipulis novi testamenti novam orationis formam determinavit. — Ceterum quidquid retro fuerat, aut demutatum est, ut circumcisio, aut *suppletum, ut reliqua lex*, aut impletum, ut prophetia, aut perfectum, ut fides ipsa. Omnia de carnalibus in spiritualia renovavit nova Dei gratia, superducto Evangelio, expunctore totius retro vetustatis. Adv. Hermog. 20. Evangelium supplementum instrumenti veteris.

64) De resurr. carn. 39. Apostolis nullum aliud negotium fuit,

Gesetzes [65]), „legem et prophetas cum evangelicis et apostolicis litteris *miscere*, et inde potare fidem [66]), " ist ihm das Kriterium des wahren Gläubigen. Man sieht, in dem Fortschritt der Momente: lex — prophetia — nova lex — nova prophetia verhält sich je das Eine zum Andern, der Montanismus zum Evangelium, das Evangelium zur Prophetie, die Prophetie zum Gesetz, wie der Zweck zum Mittel, wie das Ziel zum zurückzulegenden Weg [67]). Der substanzielle Gehalt aller jener Entwickelungsformen ist einer und derselbe: das gemeinschaftliche Gesetz, ihr Unterschied nur ein quantitativer: die eine das Correctiv der andern.

Fassen wir alle diese Bestimmungen zusammen, so ergibt sich Folgendes:

1. Der Montanismus hält in seiner Betrachtungsweise der göttlichen Offenbarung am Momente der Succession, der stufenweisen Entwickelung fest. Die Vollendung der Welt und des Gottesreichs erfolgt „per gradus temporum, secundum quod Ecclesiastes: „„tempus omni rei" " inquit [68])." Namentlich gegen Marcion wird dieser Gedanke in mannigfachen

---

quam veteris testamenti resignandi, et novi consignandi. Hiezu bemerkt LACERDA richtig: „Testamenti est, aperiri resignatione, et consignatione stabiliri. Labor igitur praedicationis apostolicae fuit veteris explicatio, et novi testamenti confirmatio." Dass aber beides Ein Act war, ergibt sich aus dem gleich Folgenden, denn Tertullian fährt fort: ita et de resurrectione nihil novi intulerunt, nisi quod et ipsam in gloriam Christi annuntiabant.

65) De oratione 22. (nach MURATORI bei Semler IV, 20. Leopold II, 12.) Virgines velari debent. Sic et Israel observat. Sed si non observaret, *nostra lex ampliata atque suppleta* defenderet hanc adjectionem. Monog. 7. Et quoniam quidam interdum nihil sibi dicunt esse cum lege, quam Christus non dissolvit, sed adimplevit, interdum, quae volunt legis arripiunt; plane et nos sic dicimus decessisse legem, ut onera quidem ejus decesserint, quae vero ad justitiam spectant, non tantum reservata permaneant, verum et ampliata.

66) De praescr. 36.

67) Scorp. 2. lex radix evangelii.

68) Monog. 3. Aehnlich de jejun. 4. Haec ratio servabatur apud

Wendungen vorgetragen. Es wird ihm eine atomistische, zusammenhangslose Geschichts-Anschauung, Unfähigkeit, den Geist der göttlichen Weltregierung zu begreifen, Hass gegen die Allmähligkeit des Geschehens vorgeworfen. „Odit moras Marcion, qui subito Christum de coelis deferebat“ [69]). Oder: — „Subito Christus, subito et Joannes. Sic sunt omnia apud Marcionem, quae suum et plenum ordinem habent apud Creatorem [70]).“ Oder: „Subito filius, et subito missus et subito Christus: atqui nihil putem a Deo subitum, quia nihil a Deo non dispositum“ [71]).

2. Der geschichtlichen Stufen oder Perioden, in denen die göttliche Offenbarung und der göttliche Weltzweck sich vollendet, sind es vier, oder die beiden ersten zusammengefasst, drei. Gesetz und Propheten — die Periode der Uroffenbarung, die sich bis auf die Erscheinung Christi erstreckt; die Periode der christlichen Offenbarung, die sich in der Person Christi und im Kreis der Apostel abschliesst; endlich die Periode der Offenbarung des Paraklet, die den Rest der Geschichte ausfüllt.

3. Dass das Band, das diese Offenbarungsperioden unter sich verknüpft, nicht sowohl die Gemeinsamkeit der Glaubenslehre, als, wie diess aus der vorzugsweise practischen Richtung des Montanismus von selbst sich ergibt, die Gemeinsamkeit des Sittengesetzes sey, ist schon bemerkt worden. Innerhalb dieser Gemeinsamkeit aber ist ein Unterschied der Stufen, welcher in der von Periode zu Periode steigenden Strenge der sittlichen Anforderungen und religiösen Institutionen besteht. „Die Patriarchen, sagt Tertullian, lebten nicht nur mit mehreren Frauen, sondern auch in ausserehlichen Verbindungen. Wird es darum auch uns erlaubt seyn, unzähligemal zu freien?

---

providentiam Dei, pro temporibus omnia modulantis. Das ganze zuletzt genannte Cap. ist zu vgl.

69) De carne Christi. 2.

70) Adv. Marc. IV, 11. vgl. noch II., 29.

71) Adv. Marc. III, 2.

Ja, wenn der Ausspruch: „„Wachset und mehret euch“ “ noch seine Stelle hätte, wenn er nicht verdrängt worden wäre von dem spätergekommenen: „„Die Zeit ist auf der Neige.“ “ Beide Anordnungen gehören einem und demselben Gott an, der zwar anfangs, bis die Erde bevölkert wäre, den Ehen die Zügel schiessen liess, jetzt aber am Ende der Zeiten sie wieder an sich zieht und seine Gestattungen zurücknimmt. Der Anfang lässt immer weitern Spielraum (semper initia laxantur). Einen Wald, den man pflanzt, lässt man wachsen, um ihn zu seiner Zeit umzuhauen. Der Wald ist die alte Ordnung der Dinge, die vom neuen Evangelium, welches die Axt an des Baumes Wurzel gelegt hat, beschnitten wird [72]).“ „Hat also die Herzenshärtigkeit geherrscht bis auf Christus, so mag die Schwäche des Fleisches geherrscht haben bis zum Paraklet. Das neue Gesetz des Christenthums hat die Ehescheidung abgeschafft, die neue Prophetie des Montanismus die zweite Ehe [73]).“ „Denn wenn Christus abgeschafft hat, was Moses geboten, so hat auch der Paraklet ein Recht, zurückzunehmen, was Paulus gestattet hat [74]).“ Man erkennt aus diesen Sätzen: der Fortschritt der Perioden ist weniger Entfaltung und Bereicherung, als Beschränkung [75]) des Bestehenden, Zurücknahme der nothgedrungenen Concessionen an eine zur Vollendung noch unreife Zeit. Diese Concessionen fallen weg in der letzten Epoche, weil sie dem Abschluss des Weltlaufs unmittelbar vorangeht. Das Gesetz des Geistes lautet nunmehr auf einen Grad von Reinheit und Heiligkeit, wie er der menschlichen Natur überhaupt möglich ist. Christiana disciplina a

---

72) De exhort. cast. 6. Verwandt ad uxor. I, 2. Necessarium fuit instituere, quae postea amputari mererentur. Superventura enim lex erat. Oportebat legis adimplendae causas praecucurrisse. — Per licentiam tunc passivam materiae subsequentium emendationum praeministrabantur.

37) Monog. 14.

47) a. a. O.

57) „Amputare,“ „temperare,“ „emendare,“ „excidere,“ „deputare.“ ad ux. I, 2. de exh. cast. 6.

novatione Testamenti et a redemtione carnis, id est, a domini passione, censetur. Nemo perfectus ante repertum ordinem fidei; nemo Christianus ante Christum coelo resumtum; nemo sanctus ante spiritum sanctum de coelo repraesentatum, ipsius disciplinae determinatorem [76]).

Die Hauptstelle Tertullians über die montanistische — wenn man sie so nennen darf — Theologie der Geschichte, ein von Spätern mannigfach nachgebildetes [77]) Gemälde, das die Idee des Organismus auf die Religionsgeschichte überträgt, indem es die geschichtlichen Entwickelungsstufen des göttlichen Reichs mit den zeitlichen Entwickelungsstufen des einzelnen Menschenlebens zusammenstellt, und eben damit alle bisher aufgezählten Momente zur Gesammtanschauung verknüpft, ist das erste Capitel der Schrift über die Verschleierung der Jungfrauen. „Nichts geschieht anders, heisst es hier, als nach Maasgabe des Alters und Alles erwartet seine Zeit. Der Prediger sagt: „ „Alles hat seine Zeit." " Sieh doch, wie ein Naturgewächs sich nach und nach zur Frucht entwickelt. Zuerst das Samenkorn, aus dem Samenkorn wird ein Strauch, aus dem Strauch schiesst der junge Baum auf, dann erheben sich Zweige und Laub, es entwickelt sich Alles, was zum Baume gehört, Knospen schwellen, aus den Knospen entfalten sich Blumen und aus den Blumen bricht die Frucht hervor. Auch die Frucht noch ermangelt zuerst ihrer rechten Ausbildung und Gestaltung, bis sie im Laufe der Zeit zu ihrer Reife und Süssigkeit gelangt. So auch die Gerechtigkeit, denn es ist Ein

---

76) De pudic. 11. Aehnlich Monog. 14. Tempus infirmitatis fuit, donec Paracletus operaretur, in quem dilata sunt a domino, quae tunc sustineri non poterant, quae jam nemini competit portare non posse, quia, per quem datur portare posse, non deest.

77) Vgl. z. B. Vincentius Lirinens. Commonitor. 28. 29. Er sagt u. A.: crescat tam singulorum, quam omnium, tam unius hominis, quam totius ecclesiae, aetatum ac seculorum gradibus intelligentia, scientia, sapientia. u. s. f.

Gott der Gerechtigkeit und der Schöpfung. In ihrem ersten Keim (in rudimentis) war sie die sich selbst überlassene, Gott fürchtende Natur, dann schritt sie durch Gesetz und Propheten zur Kindheit fort, durch das Evangelium erhielt sie ihre feurige Jugendkraft (efferbuit in juventutem), durch den Paraklet bildet sie sich nun zur abschliessenden Reife aus (componitur in maturitatem)".

Ob der Montanismus 3 oder 4 Epochen zähle, über diese, wenn gleich im Ganzen unerhebliche Frage mögen noch einige Worte folgen. Nach Monog. 14. (lex — prophetia — nova lex — nova prophetia) oder virg. vel. 1. (rudimenta — lex et prophetae — evangelium — Paracletus) oder nach ad ux. I, 2. (die Schrift ist, wie es scheint, nicht montanistisch, zu den Entwickelungstufen, die sie aufführt: Patriarchae — lex — sermo, würde also der Paraklet noch hinzuzurechnen seyn) erhielten wir vier. Näher liegt die Trichotomie. (Moyses — Christus — Paracletus; duritia cordis — infirmitas carnis, — sanctitas spiritualis, Monog. 14.) Einen übereinstimmenden Gedanken bietet de exhort. cast. 11. dar, die Aechtheit der Rigault'schen Einschaltung, die übrigens keinem Zweifel unterliegt, vorausgesetzt [78]). Auch hier ist der Fortschritt des Beweises der: Etenim est prophetica vox veteris testamenti — ita etiam Apostolus dicit — item per sanctam prophetidem Priscam evangelizatur spiritus sanctus. Endlich kann noch die bekannte Stelle des Propheten Joel, auf welche sich Tertull. sehr häufig [79]), ebenso auch der Verf. der Vorrede zu den Act. Perp. et Felic. beruft, hieher gezogen werden. Denn die ἔσχαται ἡμέραι, auf welche der Prophet die Ausgiessung des h. Geistes verlegt, stehen der messianischen Zeit, von welcher unmittelbar vorher die Rede, als eigene abgesonderte Periode gegenüber. Also auch hier eine Trias von Epochen: Weissagung; Erfüllung; Ausgiessung des h. Geistes.

---

78) Neander, Antignost. 245.

79) De resurr. carn. 10. adv. Marc. V, 4. 8. 11. 17. de anim. 47.

Von höherer Bedeutung für das montanistische System ist ein anderer, oben nur flüchtig berührter Punkt, die Bestimmung der Grenzlinie zwischen den beiden letzten Offenbarungs-Zeitläufen. Der Montanismus ist die Periode des Paraklet. Wohl, aber dann hatten die Apostel den Paraklet *nicht*. So klar diese Behauptung aus ihren Prämissen zu folgen scheint, so ist nichts desto weniger in den betreffenden Aeusserungen Tertullians ein grosses Schwanken erkennbar. Bald stossen wir auf Aussprüche, die der herrschenden kirchlichen Ansicht vollkommen conform sind. Der Paraklet ist das, allen Zeiten göttlicher Wirksamkeit, allen Gestaltungen religiöser Erkenntniss gemeinsame Princip. Wie er die neuen Propheten treibt, so hat derselbe die Propheten des alten [80]), die Apostel des neuen Bundes [81]) beseelt. Und nicht nur diess, er gehörte auch den Aposteln in ausgezeichnetem Sinne nach seiner ganzen Fülle an, als Totalität jener, bei den andern Gläubigen einseitig auseinanderfallenden Gnadengaben [82]). Allein, wenn doch wieder von demselben Paraklet an anderen Stellen gesagt wird, seine Herrschaft beginne in der nach-apostolischen Zeit [83]), er schaffe ab, was Paulus angeordnet [84]), er begründe das Lebens-Alter männlicher Reife, während das Evangelium noch

80) Virg. vel. 1. s. oben S. 16. Anm. 4.

81) De pudic. 12. s. oben S. 16. Anm. 5. Ferner de cor. mil. 4. Apostolus et ipse spiritum Dei habens, deductorem omnis veritatis. De praescr. 8.: Quod si Apostoli ipsi quoque doctorem consecuturi erant paracletum, multo magis vacabat erga nos etc. 20.: Statim post resurrectionem Apostoli consequuti promissam spem spiritus sancti ad virtutes et eloquium. 22.: Dixerat Christus, cum venerit ille spiritus veritatis, ipse vos deducet in omnem veritatem, et utique implevit repromissum, probantibus Actis Apostolorum descensum spiritus sancti.

82) De exh. cast. 4. Proprie Apostoli spiritum sanctum habent in operibus prophetiae et efficacia virtutum, documentisque linguarum; non ex parte, ut ceteri. Vorher: spiritum quidem Dei etiam fideles habent, sed non omnes fideles Apostoli.

83) Monog. 3. s. oben. S. 22. Anm. 22.

84) Monog. 14. s. oben. S. 35.

ein Bild der Jugendperiode darstelle, so geschieht diess in offenbarem Widerspruch mit der kirchlichen Theorie. Welche von beiden Auffassungsweisen, die erstere oder die letztere, der wahre Ausdruck des montanistischen Systems sey, kann keinem Zweifel unterliegen. Die Wirkungsweise des Geistes vor und seit Montan musste nach den Prinzipien dieses Systems, als verschiedene gedacht werden. „Non una, ruft der Verf. der Praef. Act. Felic. et Perp. [85]) aus, non una virtus spiritus sancti judicanda est pro aetatibus temporum, cum majora reputanda sint novitiora quaeque ut novissimiora [86]), secundum exuberationem gratiae in ultima seculi spatia decreta.“ Uebereinstimmend damit lässt Epiphanius [87]) die Montanisten behaupten, „οὐχ ὅμοια τὰ πρῶτα χαρίσματα τοῖς ἐσχάτοις.“ Wollte man nun vom montanistischen Standpunkt aus dem apostolischen Zeitalter den Geist nicht durchaus absprechen, was allerdings nicht füglich geschehen konnte, so war nichts natürlicher, als eine Auseinanderlegung des göttlichen Pneuma in Geist und Paraklet.

Dass diese Trennung wirklich vollzogen worden ist, lehrt die Angabe der alten, den tertullianischen Praescriptionen angehängten Ketzergeschichte [88]). „Qui *κατὰ Πρόκλον* dicuntur, et qui secundum Aeschinem pronuntiantur, habent communem blasphemiam illam, qua in Apostolis quidem dicant spiritum sanctum fuisse, Paracletum non fuisse:“ d. h. der Geist habe seine Wirksamkeit *als Paraklet* erst im Montanismus begonnen. Diese Unterscheidung war jedoch für die Kirchen-Väter und Häreseologen der spätern Jahrhunderte, für einen Philastrius, Isidor u. A. viel zu fein. Daher bei ihnen die gewöhnliche Behauptung, die Montanisten hätten den Geist

---

85) Ruinart, Acta. 93.

86) s. v. a. cum recentiora quaeque, quoniam sunt rebus novissimis propiora, pro majoribus habenda sint. —

87) Haer. 48, 8.

88) De praescr. adv. haer. 52.

den Aposteln geradezu ab, und ihrer eigenen Secte in ausschliessendem Sinn zugesprochen [89]).

III. Die Trinität.

Die Montanisten schauten die göttl. Heilsökonomie als eine dreifach abgestufte Offenbarungs-Reihe an. Die letzte Entwickelungs-Reihe hat den Paraklet, die mittlere den Logos, die erste den Vater — nicht als Vater, sondern nur erst als das gegen die trinitarischen Unterschiede noch indifferente göttliche Wesen — zum eigenthümlichen Princip. Der geschichtlichen, diesseitigen *Perioden-Trias* entspricht somit eine transcendente, hypostatische *Wesens-Trias*. Die eine ist nur die Kehrseite der andern. Auch das Verhältniss der einzelnen Momente zu einander entspricht sich auf beiden Seiten. Wie in der Offenbarungsdreiheit der Fortschritt der Stufen in der Weise sich vollzieht, dass das ursprünglich Gegebene durch progressive Beschränkung und Verneinung zu höherer Bestimmtheit fortgeführt wird, so treten auch in der Wesensdreiheit die einzelnen Hypostasen in ein solches Verhältniss zu einander, dass je die folgende nur eine Concentration, ein Ausschnitt der vorhergehenden genannt werden kann.

Diese vorläufigen Bemerkungen mögen hier genügen, um die Uebergangspunkte zwischen beiden Abschnitten anzudeuten.

---

89) Augustin. Haer. 26. Adventum spiritus sancti a domino promissum in se potius, quam in Apostolis ejus fuisse asserunt. Philastrius, Haer. 21. (Gall. Bibl. VII, 488.) Addunt, plenitudinem sancti spiritus non per Apostolos Christo dante fuisse concessam, sed per illos suos pseudoprophetas aestimant impartitam. Pacian, Ep. ad Sympron. I. (Gall. Bibl. VII, 257.) Montanistae multiplices controversias excitarunt de Paracleto, de Apostolis. Praedestinatus, Haer. 26. Isidor Pelus, Ep. I, 243. *Ἀνελεῖν σπουδάζουσι τὸ πανάγιον πνεῦμα, οὐκ ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῆς πεντηκοστῆς ἐπιφοιτῆσαι τοῦτο τοῖς ἱεροῖς λέγοντες ἀποστόλοις, ἀλλ' ἐς ὕστερον μακρῷ Μοντανοῦ διακονοῦντος δεδόσθαι.* Ebenso I, 500.

Was zuerst — auf die ausführlichere Darstellung des Einzelnen übergehend [90]) — *das Verhältniss des Vaters zum Sohne betrifft*, so hat Tertullian in der Bestimmung desselben zwei widersprechende Anschauungen nicht zur Einheit des Gedankens zu vermitteln vermocht.

Auf der einen Seite beurkundet er das Bestreben, die vollkommene Gleichheit zwischen Vater und Sohn festzuhalten. Er schreibt beiden Eine Substanz, gleiche Stellung und gleiche Machtvollkommenheit zu [91]). Auf der andern Seite wird aber die Ungleichheit so offenbar zugestanden oder vorausgesetzt, sie spricht sich überall so merklich und gleichsam unwillkührlich aus, sie wurzelt endlich so tief in der ganzen Ansicht und Redeweise, dass sie unbedenklich für die eigentliche und innerste Vorstellung Tertullians angesehen werden kann. Denn wenn der Vater ursprünglich allein war, auch seinen Logos nur in sich tragend [92]), und eben dieser Logos erst dann, als er aus Gott hervorgieng, seine Vollständigkeit erlangte [93]), wie könnte der Sohn demjenigen, aus welchem er hervorgieng, noch gleich seyn, da doch das Wort, so lange es in Gott ruhte, eigentlich noch *nicht* war, was es doch seinem Begriffe nach seyn soll, selbst-

---

90) Vgl. die treffende Zusammenstellung Schleiermacher's, in seiner Abhandlung über den Gegensatz der sabell. und athanas. Trinitäts-Lehre. (theol. Ztschr. v. Schleierm., de Wette und Lücke. III, 259. ff.)

91) Adv. Prax. 2. Unius substantiae, unius status et unius potestatis.

92) Adv. Prax. 5. Ante omnia Deus erat solus, ipse sibi et mundus et locus et omnia. Solus autem, quia nihil aliud extrinsecus praeter illum. Ceterum ne tunc quidem solus, habebat enim secum, quem habebat in semet ipso, rationem suam scilicet. Adv. Hermog. 3. fuit tempus, cum et delictum et filius non fuit. Ib. 18: Idcirco sophia Dei nata et condita praedicatur ne quid innatum et inconditum praeter solum Deum crederemus. Si enim intra dominum, quod ex ipso et in ipso fuit, sine initio non fuit, sophia scilicet ipsius exinde nata et condita, ex quo in sensu Dei ad opera mundi disponenda coepit agitari etc. Ebenso c. 20.

93) Adv. Prax. 7. Haec est nativitas perfecta sermonis, dum ex Deo procedit.

ständiges Fürsichseyn? oder wenn das beiderseitige Verhältniss weiter so bestimmt wird, dass für sich allein zwar Christus könne Gott genannt werden, wenn er aber mit dem Vater zusammenkomme, dann nicht Gott [94]), sondern Herr [95]), wenn ferner der Sohn als ein vom Vater sich beigezogener Diener und Verwalter erscheint [96]), wie kann da noch von einer Gleichheit beider die Rede seyn? So sehr sich also Tertullian Mühe gibt, eine Coordination des Vaters und Sohns herzustellen, so sehr er es liebt, in dieser Beziehung schwankende und unbestimmte Ausdrücke zu setzen [97]), bildliche Bezeichnungen und Verhältnissbestimmungen zu gebrauchen [98]), und diesen hinwiederum durch hinzugefügte Cautelen die Möglichkeit einer Missdeutung zu benehmen [99]), — so sehr schlägt doch trotzdem überall die Subordination wieder durch [100]).

---

94) c. Prax. 26. Sermo Dei non est ipse, cujus est, [i. e. non Deus.] Nulla res alicujus ipsa est, cujus est. — Sermo Dei Deus, quia ex Deo, non tamen ipse, ex quo est, sed hactenus Deus, quia ex ipsius Dei substantia.

95) c. Prax. 13. Si pariter nominandi fuerint pater et filius, Deum patrem appello, et Jesum Christum dominum.

96) c. Prax. 3. Nulla dominatio ita monarchia, ut non etiam per alias proximas personas administretur, quas ipsa prospexerit officiales sibi. — Monarchia igitur non desinit, si particeps ejus adsumitur et filius. Im Verlauf werden Sohn und Geist „membra et instrumenta monarchiae“ genannt.

97) Z. B. c. Prax. 19. Pater et filius duo, et hoc non ex separatione substantiae, sed ex dispositione, cum individuum et inseparatum filium a patre pronuntiamus.

98) c. Prax. 8. Protulit enim Deus sermonem, sicut radix fruticem et fons fluvium, et sol radium. Nam et istae species probolae sunt earum substantiarum, ex quibus prodeunt. Die Vergleichung mit Sonne und Sonnenstrahl auch c. 18. und 27.

99) c. Prax. 8. Nec frutex tamen a radice discernitur, sicut nec a Deo sermo. Sunt hae duae res conjunctae, — indivisae, — cohaerentes. Omne quod prodit ex aliquo, secundum sit ejus necesse est, de quo prodit, non ideo tamen est separatum.

100) c. Prax. 9. Sic pater alius a filio, dum filio major. — Ib. 12. Tamen alium dicam oportet ex necessitate sensus eum, qui jubet

Und in der That haben wir uns auch nicht irren zu lassen durch dieses aus seiner Polemik gegen Praxeas leicht begreifliche Schwanken [101]), erzeugt dadurch, dass er weder die seinem Gegner zu gut kommende Gleichstellung des Vaters und Sohns aufgeben, noch auch die Einheit beider als völlige Identität ohne hypostatischen Unterschied auffassen, — dass er, durchsteuernd zwischen den Klippen des Hellenismus und Judaismus die göttliche Monarchie nicht beeinträchtigen, und die göttliche Oekonomie nicht aufopfern will [102]).

Der Sohn ist also im montanistischen System eine aus dem Wesen und der Substanz des Vaters emanirte [103]), diesem untergeordnete Hypostase, oder, wie es Tertullian auch bisweilen in sinnlicher, materialistischer Form ausdrückt, ein Theil der göttlichen Totalität, ein Stück des Vaters [104]).

In derselben Weise, in welcher das Verhältniss des Sohns zum Vater, wird auch das *Verhältniss des Geistes zu den bei-*

---

et eum, qui facit. — Ib. 18. Pater principaliter determinatur ut prima persona, quae ante filii nomen est ponenda.

101) Man vergleiche, um ein Beispiel statt vieler anzuführen, das 26ste Capitel der Schrift gegen Praxeas, in welchem eine Bestimmung die andere aufhebt.

102) Prax. 2. Unicum Deum non alias putat credendum, quam si ipsum eundemque et patrem, et filium et spiritum sanctum dicat, quasi non sic quoque unus sit omnia, dum ex uno omnia, per substantiae scilicet unitatem; et nihilominus custodiatur oeconomiae sacramentum. vgl. noch c. 31.

103) Filius de substantia patris. c. Prax. 4. u. oft; derivatio. a. a. O. c. 9; *προβολή* a. a. O. c. 8. Hoc si qui putaverit me *προβολήν* aliquam introducere, i. e. prolationem rei alterius ex altera, quod facit Valentinus, — dico tibi, non ideo non utitur et veritas vocabulo isto, quia et haeresis potius ex veritate accepit, quod ad mendacium suum strueret. Sonst sind auch vom Verhältniss des Vaters zum Sohn die Ausdrücke: proferre (c. Prax. 8.) u. producere gebraucht. c. Hermog. 18. ist zwar von einer „Schöpfung“ des Sohns die Rede, aber offenbar nur in Beziehung auf die alttest. Stelle von der *σοφία*, obwohl der Creations- u. Emanationsbegriff bei Tertull. noch nicht streng geschieden ist.

104) c. Prax. 9. Pater enim tota substantia est, filius vero *portio* totius. Ebenso c. 26.

den andern Personen der Trinität bestimmt. Gleichwie der Sohn vom Vater, so geht der Geist vom Sohne aus, — von diesem unmittelbar, mittelbar aber auch vom Vater [105]), denn der Vater ist nicht Einzelpersönlichkeit *neben* den andern, sondern er ist die, über die einzelnen Hypostasen übergreifende *Totalität* des göttlichen Wesens. Der Vater ist die Wurzel, der Sohn der Stamm, der Paraklet die Frucht [106]). Hieraus ergibt sich, dass der Paraklet die dritte, den beiden andern untergeordnete Stelle in der göttlichen Trias einnimmt [107]), und dass in dieser Hinsicht die Ausführung SCHLEIERMACHERS, wenn er behauptet [108]): „das πνεῦμα ἅγιον vom λόγος unterscheidend habe ein zweifacher Weg eingeschlagen werden können: auf der einen Seite werde der Geist dargestellt als abhängig von Christo und Alles von dem Seinen nehmend, ja nur an die Reden Christi erinnernd, also ohne eigene Productivität, nur der Wiederschein, der Nachklang von den ursprünglichen Wirkungen der in Christo inwohnenden Gottheit; auf der andern Seite werde der Geist vorgestellt als ein anderer vom Vater kommender Tröster, Christo gleich, und so, dass beide sich gleichsam in das Werk der Erlösung und Wiederbringung der Menschen theilten; und in dieser Weise sey das Verhältniss vorzüglich aufgefasst worden von den Montanisten, wie es sich denn auch in Tertullians Schrift gegen Praxeas noch deutlicher zeigen würde, wenn nicht hier vom Geist immer nur beiläufig könnte die Rede seyn," — dass, sage ich, diese Auffassung Schleiermachers immerhin noch einiger Re-

---

105) c. Prax. 8. Alius a Christo Paracletus, quomodo a patre alius filius. ib. 4. spiritus non aliunde, quam a patre per filium. ib. 30. Christus acceptum a patre munus effudit sp. sanctum.

106) c. Prax. 8. Tertius est spirtus a Deo et filio, sicut tertius a radice fructus ex frutice. Et tertius a fonte rivus ex flumine, et tertius a sole apex ex radio.

107) ib. 30. sp. sanctus tertium nomen divinitatis et tertius gradus majestatis. Praescr. 28. Spiritus sanctus, Dei villicus, Christi vicarius.

108) a. a. O. 159. (Werke, zur Theologie, II, 535.)

strictionen bedarf, wofern der Blick des Historikers nicht über den Gedankenkreis Tertullians hinaus zu dem muthmasslichen ältern phrygischen Montanismus hinüberschweift.

Obwohl sich aus diesen Bestimmungen, in welchen die montanistische Behauptung eines stufenweisen Subordinations-Verhältnisses offen zu Tage liegt, keine wahrhafte Einheit der Trias, also keine Trinität, das Wort im spätern Sinne genommen, zu ergeben scheint, so ist Tertullian doch auch hier, wie oben beim Verhältniss des Sohns zum Vater, bemüht, durch Aufstellung von Cautelen das Unangemessene und Widersprechende hinwegzuschaffen [109]). Die Dreiheit der göttlichen Wesensbestimmtheiten sey eine solche nicht dem Wesen, sondern der Stufe, nicht der Substanz, sondern der Form, nicht der Geltung, sondern der Eigenthümlichkeit nach. Sie seyen Eins, vermöge der Einheit der ihnen allen zu Grund liegenden Substanz [110]). Es kann diess in andern Worten auch so ausgedrückt werden, die Trinität sey ein durch mehrere an einander geknüpfte Stufen sich verlaufender Process [111]). Diess,

---

109) c. Prax. 9. Hanc me regulam professum, qua inseperatos ab alterutro patrem et filium et spiritum testor, tene ubique. — Ecce dico, alium esse patrem, et alium filium, et alium spiritum. Male accipit idiotes quisque hoc dictum, quasi diversitatem sonet, et ex diversitate separationem praetendat. Ib. 8. Nihil a matrice alienatur, a qua proprietates suas ducit. Ib. 2. tres isti numerum sine divisione patiuntur.

110) c. Prax. 2. tres non statu, sed gradu, nec substantia, sed forma, nec potestate sed specie; unius autem substantiae et unius status et unius potestatis, quia unus Deus, ex quo et gradus isti et formae et species in nomine patris et filii et spiritus sancti deputantur. Unus est omnia, dum ex uno omnia, per substantiae scilicet unitatem. Nach Pamelius in dem Antidoton zu den Paradoxa Tertulliana ist status im tertull. Sprachgebrauch dasselbe, was die Scholastiker mit substantia zu bezeichnen pflegen.

111) c. Prax. 8. Ita trinitas per connexos et consertos gradus a patre decurrens et monarchiae nihil obstrepit, et oeconomiae statum protegit. Ib. 3. Unitas ex semet ipsa derivans trinitatem. Uebrigens bezeichnet der Ausdruck trinitas bei Tertullian nur

glaubt Tertullian, sey die einzige Weise, in welcher die specifische Eigenthümlichkeit des Christenthums im Gegensatz gegen den abstracten jüdischen Monarchianismus festgestellt werden könne [112]).

---

erst die Dreiheit (trin-itas) noch nicht die Drei*einigkeit* (tri-unitas), wie später.

112) ib. 30. Ceterum judaicae fidei ista res, sic unum Deum credere, ut filium adnumerare ei nolis, et post filium spiritum. Quid enim erit inter nos et illos, nisi differentia ista?

Zweiter Abschnitt.

Das Reich des Paraklet.

I. Der Begriff der Kirche.

1) Heiligkeit der Kirche.

Aus der Lehre vom Paraklet und der in ihm begründeten neuen Offenbarungsperiode, einer Lehre, in welcher wir bis jetzt das centrale Princip des montanistischen Systems gefunden haben, ergeben sich für's practische Gebiet die eingreifendsten Folgerungen. Schon dadurch, dass der Montanismus in den unmittelbaren Erleuchtungen des neuen Offenbarungsprincips eine der neutestamentlichen Lehre und kirchlichen Tradition ebenbürtige Auctorität anerkennt, musste er in schroffen Gegensatz gegen den katholischen Begriff der Kirche gerathen. Noch mehr durch die Anforderungen, die er jenen Erleuchtungen zufolge an jedes Mitglied der wahren Kirche stellt. Denn in eben dem Verhältniss, in welchem gegen das Ende der Zeiten der Paraklet durch maaslose Ausschüttung göttlicher Gnadengaben sich kundthut, muss auch, eben, weil es die letzte Weltperiode ist, der rücksichtslose, menschlicher Schwachheit unerbittlich entgegentretende Ernst der kirchlichen Zucht und Disciplin auf den höchsten Grad sich steigern [113]), um jene Conformität des Einzelwillens mit dem göttlichen Gesetz herbeizuführen, durch welche die Kluft zwischen dem Daseyn

---

113) Vgl. die oben angeführten Stellen Monog. 14. de exh. cast. 6. virg. vel. 1.

der Kirche und ihrem Begriffe sich ausfüllt. Heiligkeit — dieses Prädikat ist der Begriff des Geistes [114]), und ebendamit — nam ecclesia proprie et principaliter ipse est spiritus atque ita exinde etiam numerus omnis, qui in hanc fidem conspiraverint, ecclesia ab auctore et consecratore censetur [115]), — das constitutive Merkmal der Kirche, der charakteristische Zug der Periode des Paraklet [116]). „Ecclesia vera, pudica, sancta, ecclesia virgo“ [117]).

2) Pneumatiker und Psychiker.

Gegenüber von dieser Auffassungsweise des Montanismus hält die katholische Kirche, obwohl das Merkmal der Heiligkeit keineswegs ausschliessend, doch vorzugsweise am Merkmal der Katholicität, der Allgemeinheit fest. Die empirische Kirche, wie sie ist, in ihrem äussern, sichtbaren Daseyn ist nach der katholischen Lehre zugleich die wahre Kirche. Nun geht zwar der Montanismus ebenfalls von der dem katholischen System gemeinschaftlichen Voraussetzung aus, die reine Kirche müsse ihrer Natur nach als empirische eine äussere Gestalt gewinnen, aber eben diese reine Kirche kann ihm, seiner Lehre von der parakletischen Offenbarungsperiode zufolge, unmöglich mit der gegebenen katholischen Kirche zusammenfallen [118]). Er *selbst* will also die reine Kirche, der realisirte Begriff der Kirche *innerhalb* jenes katholischen Ganzen seyn, die Gemeinde des Geistes, die aus erleuchteten Christen zusammengesetzt ist, *innerhalb* des kirchlichen Vereins der Katholiker, der nur als

---

114) Monog. 3. Sanctitas propria natura spiritus.
115) De pud. 21.
116) De pud. 11. s. oben. S. 36.
117) De pud. 1.
118) Bei Euseb. H. E. V, 16. ist uns die Aeusserung einer alten Schrift wider den Montanismus erhalten: *ὀλίγοι δέ ἦσαν οὗτοι τῶν Φρυγῶν ἐξηπατημένοι, τὴν δὲ καθόλου καὶ πᾶσαν τὴν ὑπὸ τὸν οὐρανὸν ἐκκλησίαν* [d. h. die katholische Kirche] *βλασφημεῖν διδάσκοντες τοῦ ἀπηυθαδισμένου πνεύματος κτλ.*

Reihe von Bischöfen sich darstellt [119]). Die Mitglieder der einen Kirche sind folglich für die wahrhaften *Pneumatiker* [120]), die der andern vermöge ihrer laxen Grundsätze und ihres feindlichen Verhältnisses gegen die neuen Offenbarungen nur für eine fleischliche Gemeinschaft, für einen Verein von *Psychikern* [121]) zu achten.

Indem der Montanismus eine Kirche *innerhalb* der Kirche seyn will, so spricht er darin das Bewusstseyn aus, mit dem grossen Kirchenkörper, als dessen Seele er sich betrachtet, in einem Verhältniss einheitlicher Verbindung zu stehen [122]). Cum Psychicis, sagt Tertullian [123]), communicamus jus pacis et nomen fraternitatis. Una nobis et illis fides, unus Deus, idem Christus, eadem spes, eadem lavacri sacramenta. Semel dixerim, una ecclesia sumus. Allein es ist leicht begreiflich, dass dieses Bewusstseyn nach Maasgabe der Stellungen, die sich die katholische Kirche im Verhältniss zu der montanistischen Richtung gab, mannigfache Aenderungen erleiden musste. Vom Montanisten Themison erzählt Apollonius [124]): *ἐτόλμησε μιμούμενος τὸν ἀπόστολον καθολικήν τινα συνταξάμενος ἐπιστολὴν κατηχεῖν μὲν τοὺς ἄμεινον αὐτοῦ πεπιστευκότας, συν-*

---

119) De pud. 21. Ecclesia proprie et principaliter ipse est spiritus. Illam ecclesiam congregat, quam Dominus in tribus posuit. Die kirchlichen Befugnisse hat daher nur die ecclesia spiritus per spiritales homines, non ecclesia numerus Episcoporum. Höhnisch wird de jej. 11. die katholische Kirche gloriosissima multitudo psychicorum genannt.

120) Monog. 1. Nos, quos spiritales merito dici facit agnitio spiritalium charismatum.

121) Der Name in demselben Sinn gebraucht wie etwa im 1. Cor. Brief („ψυχικὸς ἄνθρωπος οὐ δέχεται τὰ τοῦ πνεύματος τοῦ θεοῦ.") Mit Beziehung hierauf Tertull. Monog. 1. „Psychici non recipientes spiritum." Statt „psychicus" gebraucht er auch die Bezeichnung „animalis." So nennt er de jej. 1. den Glauben der Psychiker eine „fides animalis."

122) So Rothe, Anfänge. 621.

123) Virg. vel. 2. vgl. auch adv. Prax. 1.

124) Ap. Euseb. H. E. V, 18

αγωνίζεσθαι δὲ τοῖς τῆς κενοφωνίας λόγοις, βλασφημῆσαι δὲ εἰς τὸν κύριον καὶ τοὺς ἀποστόλους καὶ τὴν ἁγίαν ἐκκλησίαν. Er hatte also, soviel sich schliessen lässt, nicht blos die Absicht, die neue Prophetie vor dem alten Glauben zu rechtfertigen, sondern auch, so viel an ihm wäre, die allgemeine Anerkennung des neuen Prinzips und die Verwirklichung des parakletischen Reichs zu fördern. Ein für das Bewusstseyn der neuen Prophetie von sich selbst und ihrer geschichtlichen Mission charakteristischer Zug. Er zeigt, wie der Montanismus seine Befriedigung nicht darin fand, sich selbst als das Herz der Kirche, von dem in alle ihre Glieder neues Lebensblut ausströmte, zu wissen, wie er vielmehr den Trieb fühlte, sein Prinzip auszubreiten, sein eigenes religiöses Bewusstseyn zum allgemeinen Bewusstseyn, seinen eigenen Kreis zur katholischen Kirche zu erweitern. Jeder Widerspruch, den er bei diesem Beginnen fand, musste ihm als Widerstreben des Unglaubens erscheinen. Er schmähte darum, wie ein anderer Berichterstatter bei Eusebius erzählt, auf die ganze katholische Kirche, *ὅτι μήτε τιμὴν μήτε πάροδον εἰς αὐτὴν τὸ ψευδοπροφητικὸν ἐλάμβανε πνεῦμα* [125]). Die Feindschaft steigerte sich in dem Maase, als der Bruch sich vollendete. Von einer pneumatischen Kirche *innerhalb* der katholischen konnte jetzt nicht mehr die Rede seyn. Tertullian nennt die letztere „eine Höhle von Ehebrechern und Hurern" [126]), sonst zwar in seiner Sprache gegen sie gemässigter, aber doch auch darin dem Ideenkreis des Montanismus treu, dass er, der sonst so tiefe Blicke in den Charakter und den Entwickelungsgang des Katholicismus gethan hat, das Moment der Einheit der Kirche, das zur Bekämpfung

---

125) Auct. Anonym. adv. Cataphr. ap. Eus. H. E. V, 16. Die erste Hälfte der citirten Stelle s. Anm. 118.

126) Virg vel. 1. Terrenum Dei templum citius spelunca latronum appellari potuit a domino, quam moechorum et fornicatorum, (welches letztere, wie Tertullian meint, durch das vom röm. Bischof in Betreff der zweiten Busse erlassene Edict geschehen war). Erit igitur et hic adversus psychicos titulus.

der Ketzer so siegreiche Waffen darbot, überall hinter das Moment der Apostolicität zurückstellt, ja das eine im andern fast aufgehen lässt [127]).

3) Das allgemeine Priesterthum.

Innerhalb des Montanismus ist jeder Gläubige ein Pneumatiker. Wenn sich daher die katholische Kirche in zwei Klassen von Mitgliedern, in Kleriker und Laien theilt, und die Letzteren in sämmtlichen kirchlichen Beziehungen, in Sachen der Lehre, wie der Disciplin unter die Vormundschaft der Erstern stellt, so hat dieser Unterschied folgerichtig auf dem Gebiete des Montanismus keine Bedeutung. Denn wenn die Offenbarungen des Geistes regellos bald in Diesem, bald in Jenem hervorquellen [128]), wenn ferner die Forderung vollkommener Heiligkeit an alle Gläubigen in gleicher Weise ergeht, so kann nicht mehr von einem eigenen, mit den göttlichen Dingen besonders betrauten Stande die Rede seyn. „Der Apostel hat z. B., sagt Tertullian [129]) den Bischöfen die Monogamie zum Gesetz gemacht. Die Gegner der Monogamie berufen sich hierauf, um die zweite Ehe für Laien zu rechtfertigen. Doch wie? Hat der Apostel das, was er zum Gesetz für die Bischöfe gemacht hat, nicht damit auch zum Gesetz für Alle gemacht? Oder macht er es nicht eben dadurch zum allgemeinen Gesetz, weil er es zum Gesetz für die Bischöfe macht? Denn woher sind die Bischöfe und der Clerus genommen? Doch wohl aus der Masse der Christen. (Unde enim Episcopi et Clerus? Nonne de omnibus?) Ja, wenn es gilt gegen den Clerus und seine Angriffe Sturm zu laufen, dann sind wir alle Eins; dann sind

---

127) Man vgl. z. B. seine Praescriptionen, seine Bücher gegen Marcion, sein Scorpiace.

128) De jejun. 13. Spiritus sanctus in quibus vult terris, et per quos vult, praedicat.

129) Monog. 12. Wie in dieser Stelle, so benützt Tertullian auch sonst die Idee des allgemeinen Priesterthums zur Polemik gegen die zweite Ehe. vgl. noch Monog. 7. de exh. cast. 7.

wir alle Priester, weil der Herr uns „ „unserem Gott zu Priestern gemacht hat.“ “ Gilt es aber, auch die Einschränkungen des Priesterstandes zu übernehmen, dann sind wir nicht gewachsen, dann legen wir die Insignien der Geistlichkeit ab. (deponimus infulas et impares sumus.)“ „Wendet immerhin ein, ihr Psychiker, nicht Allen werde geboten, was nur Einigen geboten wird. Ihr löset so, wie und wann es euch beliebt, alle Bande der Zucht, und nur die Bischöfe sind sofort des Christennamens würdig, weil nur auf sie das Gesetz der Kirche in seinem vollen Umfang Anwendung findet.“ Doch nein. „Si habes jus sacerdotis in temet ipso, ubi necesse est, habeas oportet etiam disciplinam sacerdotis, ubi necesse sit, habere jus sacerdotis“ [130]). Jeder Christ steht also, so viel an ihm ist, in gleichem Verhältniss zu den Pflichten der Disciplin, zu den Rechten eines Christen und zu den Mysterien der Kirche. Auch der Laie hat die Befugniss, die Sacramente auszutheilen, und wenn er die Ausübung dieses Rechts den Bischöfen überlässt, so thut er diess nur nach menschlichem, nicht nach göttlichem Recht (propter ecclesiae honorem). Etenim nonne et laici sacerdotes sumus? Differentiam inter Ordinem et Plebem constituit ecclesiae auctoritas. Ubi ecclesiastici ordinis non est concessus, et offers, et tingis, et sacerdos es tibi solus. Ubi tres, ecclesia est, licet laici. Unusquisque enim sua fide vivit, nec est personarum acceptio apud Deum [131]). Mit Unrecht wer-

---

130) De exh. cast. 7.

131) De exh. cast. 7. Eben so, doch mehr limitirt de bapt. 17. Dandi baptismi habet jus summus sacerdos, qui est episcopus, dehinc presbyteri et diaconi; non tamen sine episcopi auctoritate, propter ecclesiae honorem. Alioquin etiam laicis jus est. Quod enim ex aequo accipitur, ex aequo dari potest. — Proinde et baptismus ab omnibus exerceri potest: sed quanto magis laicis disciplina verecundiae et modestiae incumbit, cum ea majoribus [i. e. episcopis vel presbyteris] competant, ne sibi adsummant dicatum episcopis officium episcopatus. Aemulatio schismatum mater est. Omnia licere, dixit Apostolus, sed non omnia expedire. Sufficiat scilicet in necessitatibus utaris, sicubi aut loci, aut tempo-

den daher die Bischöfe als die ausschliesslichen Auctoritäten der Kirche angesehen; diess waren einzig die Apostel und nicht in erblicher, sondern persönlicher Eigenschaft [132]); das Episcopat ist daher auch nicht hinsichtlich der Machtvollkommenheit Fortsetzung des Apostolats, sondern hinsichtlich der Lehre; die erstere ist nicht durch ein bestimmtes Kirchenamt, sondern durch das persönliche Verhältniss zum heiligen Geiste bedingt [133]); jeder Gläubige hat, sub rationis divinae patrocinio, die Befugniss Anordnungen zu treffen, die er zur Förderung des kirchlichen Lebens für dienlich erachtet [134]). Kurz — die aufgeführten Sätze auf eine exacte Formel zurückgebracht — wenn die Gemeinschaft der Psychiker in der Complexität des Episcopats das bevorzugte Organ des Geistes verehrt, so sind vielmehr die wahrhaften Bischöfe und Gesetzgeber der Kirche nur „die Schüler des Paraklet", die Montanisten selbst. Je mehr sich daher in der Folgezeit die katholische Kirche gewöhnte, die Gemeinschaft mit dem h. Geist durch die Verbindung mit dem katholischen Bischof vermittelt werden zu lassen, um so

---

ris, aut personae conditio compellit, sicubi circumstantia periclitantis. Entschieden wird dagegen de praescr. 41. die Uebertragung priesterlicher Geschäfte an Laien gemissbilligt.

132) De pud. 21. Clerici disciplinae solius officia sortiti sunt, nec imperio praesidere sed ministerio. — Quia dixit Petro dominus: „tibi dedi claves regni coelestis" idcirco praesumis ad te derivasse solvendi et alligandi potestatem, id est ad omnem ecclesiam Petri propinquam. Sed evertis atque commutas manifestam domini intentionem, personaliter hoc Petro conferentem.

133) De pud. 21. Secundum Petri personam spiritualibus potestas ecclesiastica conveniet, aut apostolo aut prophetae. Nam ecclesia proprie et principaliter ipse est spiritus. Den Rest der angef. Stelle. s. oben Anm. 119.

134) De cor. mil. 4. An non putas, omni fideli licere concipere et constituere, dumtaxat quod Deo congruat, quod disciplinae conducat, quod saluti proficiat, dicente Domino: Cur autem non et a vobis ipsis, quod justum, judicatis? — Dicit et apostolus: Si quid ignoratis, Deus vobis revelabit: solitus et ipse consilium subministrare, cum praeceptum Domini non habebat.

mehr fühlte sich der Montanismus gedrungen, das unmittelbare Verhältniss der Gläubigen zum Paraklet, das allgemeine Priesterthum der Christen zu urgiren.

II. Das kirchliche Leben, die Institutionen der Kirche.

1) Die Ascese.

a) Fasten

Soll die Unterscheidung der Psychiker und Pneumatiker, soll die Idee des allgemeinen Priesterthums nicht eine unberechtigte seyn, so darf auch das Merkmal der Heiligkeit, das den Begriff der Kirche constituirt, nicht blosses Postulat bleiben, sondern muss im Leben der Kirche eine Gestalt gewinnen. Heiligkeit aber ist Negation des Fleisches. Der Kampf wider das Fleisch, die Ertödtung der Sinnlichkeit ist also die wesentliche Aufgabe der montanistischen Geisteskirche [135]). Jedes wahre Mitglied der Kirche hat die Pflicht, jene ganze Seite seines natürlichen Daseyns, durch die es gehindert werden könnte, reines Organ des h. Geistes zu seyn [136]), zu schwächen und zu unterdrücken.

Da es nun hauptsächlich zwei Arten gibt, in welchen das Fleischesleben sich darstellt, „libido et gula, quae duo tam unita et concreta sunt, ut, si disjungi omnino potuissent, ipsi prius ventri pudenda non adhaererent" [137]), so ergeben sich für

135) Monog. 3. Apostolus ait: „Estote sancti" scilicet carne. De spiritu enim non dixisset, quia spiritus ultro sanctus agnoscitur, nec exspectat sanctitatis admonitionem. Caro autem docetur sanctitatem, quae et in Christo fuit sancta. Cur igitur non potuerit spiritus supremam jam carni fibulam imponere, — quanto magis nunc tempus in collecto factum sit?

136) De jejun. 12. Revelationum scientia xerophagiis extorquetur. Den engen zum Theil causalen Zusammenhang einer rigoristischen Ascese und visionärer ekstatischer Zustände beurkunden auch so manche klösterliche Erscheinungen des Mittelalters.

137) De jejun. 1. de spect. 10: duo ista daemonia conspirata et con-

die montanistische Gemeinde im Gegensatz gegen jenes Sündenleben der „multivorantia“ und „multinubentia“, Sünden, denen sich die psychische Kirche mit gewissenloser Halbheit entgegensetzt[138]), zwei eigenthümliche, das *Fasten* und die *Ehe* [139]) betreffende Institutionen.

Das *Fasten* anlangend, so hatte die katholische Kirche das Meiste der Willkühr des Einzelnen anheimgestellt. Gewöhnlich, wenn auch bestimmte *Gesetze* in dieser Beziehung nicht bestanden [140]), wurde der Freitag und Mittwoch zum Andenken an das Leiden Christi durch Gebet und Fasten, das man bis 3 Uhr Nachmittags ausdehnte, gefeiert. Als das Gemeinschaftliche zwischen Montanisten und Katholiken bezeichnet Tertullian selbst [141]): Pascha celebramus annuo circulo, [hiebei das Quadragesimalfasten] stationibus [142]), quartam et sextam sabbati [Mittwoch und Freitag] dicamus et jejuniis parasceuen [die Pascha-Parasceue [143]]. Von der römischen Kirche fügt er noch hinzu, dass sie bisweilen das Fasten vom Freitag auch auf den Samstag, den jüdischen Sabbath, fortsetze. Das Uebrige war, wie gesagt, dem Bedürfniss und der Neigung des Einzelnen überlassen. An die Stelle der Willkühr wollte nun der Montanismus auch hier das Gesetz, an die Stelle der laxen Observanz die Strenge der pneumatischen Kirche

---

jurata inter se sunt, ebrietatis et libidinis. Itaque theatrum Veneris Liberi quoque domus est. Aehnlich ad uxor. I, 8. Schluss.

138) Ebendaselbst: Agnosco animalem fidem studio carnis, qua tota constat, tam multivorantiae, quam multinubentiae pronam.

139) Ebendaselbst: Spiritalis disciplina gulae frenos induit per nullas interdum, vel seras, vel aridas escas, quemadmodum et libidini per unicas nuptias.

140) Doch de jejun. 2. Certe in Evangelio illos dies, jejuniis determinatos putant Psychici, in quibus ablatus est sponsus, et hos esse jam solos *legitimos* jejuniorum christianorum.

141) De jejun. 14

142) „Stationes die technische Bezeichnung für Halbfasttage im Gegensatz gegen die eigentlichen jejunia.“ Neander Kirchengesch. I, 2. 515. Anm. 1.

143) S. Rigault und Le Prieur z. d. St.

treten lassen, das erstere, indem er das Fasten an den diebus stationum zur allgemeinen Pflicht machte [144]), das letztere, indem er die Fortsetzung des Fastens über 3 Uhr hinaus verlangte [145]), und zwei Wochen ausserordentlicher Enthaltungen (Xerophagiae) für jedes Jahr hinzufügte [146]).

Die Rechtfertigung dieser Anordnungen, welche Tertullian in seiner Schrift de jejuniis (zum Theil schon de oratione) versucht, bietet nichts für das System selbst Charakteristisches dar. Da die kirchliche Sitte, wie er selbst ausführt, nur auf tradi-

---

144) De jejun. 10. Apollon. ap. Euseb. V, 18.

145) De jejun. 1. Arguunt nos, quod jejunia propria custodiamus, quod stationes plerumque in vesperam producamus. 10: stationes nostras novitatis nomine incusant; hoc munus non ultra nonam detinendum, de suo scilicet more. Doch ebendaselbst: non quasi respuamus nonam, cui et quarta sabbati et sexta plurimum fungimur.

146) Neander, Antignostikus, 280. Tert. de jejun. 15. Quantula est apud nos interdictio ciborum? Duas in anno hebdomadas xerophagiarum, nec totas, exceptis scilicet sabbatis et dominicis, offerimus Deo. Eigenthümlich ist die bei Hieronymus mehrfach wiederholte (vgl. seinen Commentar zu Haggai. I. und zu Matth. IX.) Angabe: Montanistae tres in anno faciunt quadragesimas. (Ep. ad Marcell. 41. [54.] I, 189. Vallars.) Will man nicht annehmen, die Montanisten hätten zur Zeit des Hieronymus ihre ursprünglichen Einrichtungen nicht mehr festgehalten, was, an sich unwahrscheinlich, im vorliegenden Fall durch die Abnormität der erzählten Thatsache noch unwahrscheinlicher wird, so bleibt nichts übrig, als bei Hieronymus ein Missverständniss oder wenigstens eine Ungenauigkeit des Ausdrucks vorauszusetzen. Du Valois zu Euseb. H. E. V, 18 (bei Heinichen II, 85. Routh II, 61.) scheint das Richtige gesehen zu haben. Die drei Quadragesimalfasten des Hieronymus sind nach ihm nichts Anderes, als die genannten zwei tertullianischen hebdomades xerophagiarum zum gewöhnlichen kirchlichen Quadragesimalfasten, das die Montanisten ebenfalls beobachteten, hinzugerechnet. Hieronymus gebraucht für jene zwei Xerophagien-Wochen, weil er keinen Namen für sie weiss, die analoge Bezeichnung des Quadragesimalfastens. Ueber das letztere vgl. die Interpreten zu Eus. H. E. V, 24. u. Heinichen Excurs. VII. (III, 377. ff.)

tioneller, nicht rationeller oder biblischer Grundlage ruhte [147]), so war seiner Dialectik der freieste Spielraum geöffnet. Von dieser Ungebundenheit macht er vollen Gebrauch. Statt die auctoritas rationis sprechen zu lassen, wie im Eingang der Schrift angekündigt wird [148]), müssen wir uns mit Gründen begnügen, wie: „durchs Fasten werde der Mensch Gott gleich, denn auch Gott lebe ohne Speise" [149]), oder „das magere Fleisch gehe leichter ins Himmelreich ein" [150]), oder „die Sünde müsse durch Fasten gesühnt werden, weil der Sündenfall ein unerlaubtes Essen gewesen sey" [151]) und ähnlichen. Die exegetische Beweisführung treibt wo möglich das Spielende noch weiter, gerade als ob es der Sachwalter des Paraklet darauf abgesehen hätte, zu zeigen, wie das Wort der Schrift, von einem kühnen Ausleger gehandhabt, zu Allem und Jedem gemacht werden könne, nur nicht zu etwas Anderem, als zu einem leidenden Vehikel, zu einem Echo des Interpreten selbst. Der leitende Grundgedanke übrigens, wenn auch nicht ausgesprochen oder auch nur zugestanden, ist auch im vorliegenden Fall leicht erkennbar, es ist die Identifikation der alttestamentlichen und neutestamentlichen Oekonomie in Beziehung auf die sittlichen Gebote und disciplinarischen Institutionen. Von dem hieraus fliessenden ascetischen Eifer lässt sich Tertullian jetzt so weit hinreissen,

---

147) De jejun. 10. Eorum, quae ex traditione observantur, tanto magis dignam rationem afferre debemus, quanto carent scripturae auctoritate, donec aliquo coelesti charismate aut confirmentur, aut corrigantur.

148) De jejun. 3. Itaque nos hoc prius affirmare debemus, quantum valeat apud Deum inanitas [inedia] ista, et ante omnia, unde ratio ipsa processerit, hoc modo [durch Fasten] promerendi Deum. Tunc enim agnoscetur observationis necessitas, cum eluxerit rationis auctoritas a primordio recensendae.

149) De jejun. 6.

150) De jejun. 17.

151) De jejun. 3. Jejuniorum est ea ratio, ut primordiale delictum expiaretur, ut homo per eandem materiam causae satis Deo faciat, per quam offenderat, id est, per cibi interdictionem.

dass er selbst die Agapen, von denen er früher die begeistertste Schilderung entworfen hatte, auf die gehässigste Weise anfeindet [152]).

b) Die Ehe.

Der Fastengesetzgebung entspricht die neue — oder vielmehr nach der Aussage der Montanisten nur wiederhergestellte alte [153]) — *Ehegesetzgebung*. Jene hatte es mit dem „Dämon der Völlerey,“ diese hat es mit „dem der Wollust“, näher mit dem eingewurzelten Missbrauch der zweiten Ehe zu thun.

I. Den Widerspruch gegen die zweite Ehe gründet Tertullian vorzugsweise auf *die Idee der Ehe an sich*. Der Gesichtspunkt, von dem er dabei ausgeht, ist die Auffassung dieses Instituts vom ausschliessend religiösen Standpunkt. Eine wahre Ehe ist diejenige, „welche die Kirche knüpft, der Genuss des Abendmahls bestätigt, die Benediction besiegelt, die Engelschaar verkündigt, und der himmlische Vater für gültig erklärt“ [154]). Diese religiöse Weihe ist so sehr die unumgängliche Bedingung einer dieses Namens würdigen Ehe, dass dem Montanismus eine nur bürgerliche Verehelichung nicht höher gilt, denn ein unerlaubter geschlechtlicher Umgang [155].) Ueberhaupt berücksichtigt Tertullian, so oft er die pneumatische Nothwendigkeit der Monogamie beleuchtet, immer nur das religiöse, nirgends das sociale Moment der Ehe. Er stellt sie dar als eine geistige, über das Grab hinüber sich erstreckende [156]), auch im jenseitigen Leben fortzusetzende Verbindung

---

152) De jejun. 17. cl. Apologet. 39.

153) Monog. 4.

154) Ad ux. 2, 8. „quod ecclesia conciliat, oblatio confirmat, obsignat benedictio, angeli renuntiant, pater rato habet.“

155) De pud. 4. Penes nos occultae conjunctiones, id est, non prius apud ecclesiam professae, juxta moechiam et fornicationem judicari periclitantur. Die Priester ertheilen Erlaubniss zur Ehe: Monog. 11. de pud. 4. ad uxor. II, 9. Daher — ad ux. II, 3: fideles gentium matrimonia subeuntes stupri reos esse constat

156) Monog. 9. Matrimonium est, cum Deus duos jungit in unam

zwischen Gatte und Gattin [157]), als eine Verbindung von ewiger Bedeutung. „Diese Verbindung," ruft er aus, „ist von Gott geschlossen: Der Mensch soll sie nicht lösen. Denn wenn schon eine Geschiedene ihrem Manne, von dem sie sich der Seele wie dem Leibe nach getrennt hat, noch verpflichtet ist, wieviel mehr wird eine solche, die nicht durch ehelichen Zwist, sondern durch göttliche Schickung in getrennter Ehe zurückgelassen worden ist, ihrem in Frieden abgeschiedenen Gatten noch angehören! Sie behält den, welchen zu verlieren nicht ihr eigener Wille war (quem amisisse noluit, retinet). Bleibt doch in jedem Fall das Gedächtniss des Vorangegangenen: sie betet für seine Seele, und geniesst das Abendmahl am Jahrestag seines Todes. Sie wird in der jenseitigen Welt zu einer geistigen Ehe wieder mit ihm vereinigt werden. Wie kann also diejenige für einen andern Mann ledig seyn, welche dem ihrigen in alle Zukunft verpflichtet ist? Soll etwa der Eine ihr Gatte im Geist, der Andere im Fleisch seyn? Nein, das Bewusstseyn einer Frau, mit zwei Männern verbunden zu seyn, ist Ehebruch." (Hoc erit adulterium, unius feminae in duos viros conscientia.) [158]). Aus den letzten Worten ist klar, dass den Voraussetzungen des Montanismus zufolge der Tod des einen Gatten ebensowenig, als irgend eine andere räumliche Entfernung desselben die Auflösung einer einmal geschlossenen ehelichen Verbindung nach sich zieht; denn das jenseitige Leben ist die unmittelbare Fortsetzung des diesseitigen.

Die Ehe überhaupt erscheint als eine, man kann sagen, prädestinirte, für alle Ewigkeit gültige Verkettung zweier bestimmter, erst in ihrer Vereinigung ein vollkommenes menschliches Einzelwesen darstellender Individuen.

---

carnem, aut junctos deprehendens in eadem carne conjunctionem signavit; ergo mulier etiam defuncto marito tenetur.

157) Si in illo aevo neque nubent, neque nubentur, non ideo non tenebimus conjugibus defunctis; — atquin eo magis tenebimur, resurrecturi in spirituale consortium, agnituri tam nosmet ipsos, quam et nostros.

158) Monog. c. 9.

II. Aus den angeführten Sätzen ergibt sich unmittelbar und ist darin zum Theil schon vorausgesetzt, dass die Idee der Ehe *nur eine einmalige ehliche Verbindung gestattet, jede doppelte aufs bestimmteste ausschliesst.* Unum matrimonium novimus, sicut unum Deum [159]). Tertullian hat diesen Grundsatz in drei seiner Schriften ausgeführt. Zuerst in seiner, wie es scheint nicht-montanistischen Zuschrift an seine Gattin. Hier wird die Monogamie nicht sowohl von Seiten ihrer Pflichtmässigkeit gefordert, als von Seiten ihrer Zweckmässigkeit und Löblichkeit als evangelischer Rathschlag anempfohlen [160]). Ja im zweiten Buch dieser Schrift wird mit Rücksicht auf die menschliche Schwachheit die Ermahnung nur auf die Bedingung, keine zweite Ehe mit einem Heiden einzugehen, eingeschränkt [161]). Entschiedener ist die Polemik in der Schrift de exhortatione castitatis, wo hauptsächlich der christliche Gesichtspunkt der Ehe, als einer geistigen Verbindung zu Grund gelegt wird [162]), am schroffsten in der Abhandlung de monogamia, worin die zweite Ehe geradezu mit der Bigamie identificirt und dem ersten Menschenmord an die Seite gestellt wird. Post primum scelus, homicidium, tam dignum secundo loco scelus non fuit, quam duae nuptiae. Neque enim refert, duas quis uxores singulas habuerit, an pariter singulae duas fecerint. Idem numerus conjunctorum et separatorum [163]). Sonst bietet die genannte Schrift in der vorliegenden Frage nichts für die Charakteristik des Montanismus Bedeutsames dar, da die Beweis-

159) Monog. 1.

160) Ad uxor. I, 1. 2.

161) Ad ux. II, 2. Spiritus sanctus, qui viduas et innuptas integritati perseverare mavult, qui nos ad exemplum sui hortatur, nullam aliam formam repetundarum nuptiarum, nisi in domino praescribit. Huic soli conditioni incontinentiae detrimenta concedit. Tantum, inquit, in Domino. Adjecit pondus legi suae: Tantum.

162) Vgl. namentlich c. 11.

163) Monog. 4. Ebenso de exhort. castit. 9: Stupri adfine esse videtur secundum matrimonium, quoniam ea in illo deprehendo, quae stupro competunt. Vgl. noch de pud. 4.

führung auch hier meistens exegetisch — z. B. aus der Schöpfungsgeschichte, wornach Adam der Eine Gatte Evas [164]), und sie zwei, nicht etwa drei oder mehrere zu Einem Fleische vereint worden seyen [165]) — oder aus der Analogie — auch die Thiere beobachten das Gesetz der Monogamie [166]) — oder endlich aus Gründen der äussern Zweckmässigkeit geführt wird, wie z. B., dass der jüngste Tag herannahe, dass die Christen zum Märtyrerthum bereit, und daher von allen hemmenden Fesseln frei seyn müssten.

III. Es könnte bei dem ascetischen Eifer, der den Montanismus auszeichnet, auffallend erscheinen, wenn sich sein Gegensatz gegen das Fleischesleben nur auf die Polemik gegen die zweite Ehe beschränken würde. Ist ja doch die Ascese, so bald sie den Grundtrieb ihres Wesens freier entfalten konnte, immer auch dazu fortgeschritten, die Berechtigung der Ehe selbst in Frage zu stellen. Der Montanismus zwar, indem er den Hauptaccent auf die kirchliche Weihe und auf die geistige Gemeinschaft legt, sucht die natürliche Seite des Geschlechts-Verhältnisses so viel als möglich in den Hintergrund zu drängen. So kann Tertullian die Ehe als einen von Gott gesegneten Stand preisen [167]), und sie gegen die Forderungen einer extremen Ascese rechtfertigen [168]). Allein diese Auffassung und

---

164) Ad ux. I, 2. Et Adam unus Evae maritus et Eva una uxor illius; una mulier, una costa. 3: Qui feminam de masculo mutuatus est, duo corpora ex ejusdem materiae consortio sumta rursus in se matrimonii computatione compegit.

165) De exhort. cast. 5. Monog. 4: prophetice dictum est: „Erunt duo in carnem unam“, non tres, neque plures.

166) Monog. 4.

167) De anima 27. Natura veneranda est, non erubescenda. Concubitum libido, non conditio foedavit. Siquidem matrimonium benedictus status apud Deum.

168) Adv. Marc. I, 29. Non destruimus felicitatem sanctitatis [indem wir die Ehe gegen Marcion vertheidigen], sed sanctitatem sine nuptiarum damnatione novimus, et sectamur, et praeferimus, non ut malo bonum, sed ut bono melius. Non enim projicimus sed deponimus nuptias, nec praescribimus, sed suademus sanctita-

Darstellung der Sache ist doch sichtbar nur das Ergebniss einer Capitulation zwischen der natürlichen und bürgerlichen Unabwendbarkeit der Ehe, und zwischen einem tiefen Widerwillen gegen das Geschlechtsleben, der sich ungesucht und unwillkührlich überall hervordrängt [169]). Schon in der, durchaus maasvoll gehaltenen Zuschrift an seine Gattin erklärt Tertullian die Ehe zwar für etwas Gutes, aber in Vergleich mit einem Schlechteren, für etwas Erlaubtes, übrigens eben darum nicht Empfehlenswerthes. „Wir lesen in der Schrift nirgends ein Verbot der Ehe, denn sie ist ein Gut. Was aber besser sey, als dieses Gut, sagt uns der Apostel, indem er die Ehe zwar erlaubt, aber die Enthaltsamkeit höher stellt. Es ist daran unschwer zu erkennen, dass die Erlaubniss zu freien nur eine nothgedrungene ist. Wenn es ferner in der Schrift heisst: „es ist besser heirathen, als von Leidenschaft verzehrt werden" — was ist das, ich bitte dich, für ein Gut, das nur gut ist im Gegensatz gegen ein Schlechteres (quod mali comparatio commendat)? Was erlaubt ist, ist nicht gut" [170]). Noch viel entschiedener wird das Institut der Ehe in den montanistischen Schriften desselben Verfassers als ein nothwendiges Uebel, das sich erst vom Sündenfall, nicht vom Urzustand des Menschen her datire [171]), als eine abgedrungene, dem Sinn Christi zuwi-

---

tem, servantes et bonum, et melius pro viribus cujusque sectantes, nunc denique conjugium exserte defendentes, cum inimice accusatur spurcitiae nomine in destructionem creatoris, qui proinde conjugium pro rei honestate benedixit, incrementum generis humani. V, 15: Matrimonii defensionem salva plenioris sanctitatis praelatione tractaverim, continentiam et virginitatem nuptiis anteponens, sed non prohibitis. Destructores enim Dei nuptiarum, non sectatores castitatis retundo.

169) „Usus matrimonii dedecus voluptuosum," ad uxor. I, 1. „Contumelia communis," virg. vel. 10. ad uxor. I, 4. Aehnliches ad uxor. II, 4. Auch de exh. cast. 9. de pud. 4. de jejun. 1. monog. 16, Stellen, die sich nicht gerade durch Zartheit des Tons oder Ausdrucks auszeichnen, können hieher gerechnet werden.

170) Ad ux. I, 3.

171) Monog. 5. Novissimus Adam, i. e. Christus, innuptus in totum, quod etiam primus Adam ante exilium.

derlaufende[172]) Concession an die menschliche Schwäche dargestellt. „Ich verdamme die Ehe, weil sie aus demselben besteht, woraus auch die Unzucht“ [173]). „Wenn der Paraklet die Einehe zum Gesetz gemacht hat, so hätte er das Gleiche auch mit der Ehelosigkeit thun können. Er hat aber aus Schonung noch belassen, was er, dem richtig verstandenen Sinn Christi gemäss, hätte abschaffen sollen (quae abstulisse decuisset). Auch hierin musst du im Paraklet einen Fürsprecher anerkennen, weil er dich, mit Rücksicht auf deine Schwäche, von der vollkommenen Enthaltsamkeit entbindet“ [174]).

Da jedoch eben die Ausrottung der menschlichen Schwäche, die Herstellung vollkommener Heiligkeit der Zweck der letzten Offenbarungs-Periode ist [175]), so muss im Angesicht des nahen Welt-Endes die Beobachtung unverletzter Virginität, wenn nicht für ein allgemeines Gesetz, so doch für eine Auf-

---

172) Monog. 3. Etiamsi totam et solidam virginitatem sive continentiam Paracletus hodie determinasset, ut ne unis quidem nuptiis fervorem carnis despumare permitteret, sic quoque nihil novi inducere videretur, ipso Domino spadonibus aperiente regna coelorum. [spado hier wie not. 174 castratus, s. v. a. caelebs.]

173) De exh. cast. 9. Ergo, inquis, jam et primas, id est, unas nuptias destruis? Nec immerito, quoniam et ipsae ex eo constant, quo et stuprum. Ideo optimum est homini, mulierem non attingere.

174) Monog. 3. Apostolus et ipse castratus continentiam mavult. — Bonum, inquit, homini mulierem non contingere. Ergo malum est contingere. Nihil enim bono contrarium, nisi malum. — Non mere bonum est, quod permittitur (ähnlich de exh. castit. 8). Quod enim mere bonum est, non permittitur, sed ultro licet. — Apostolus non voluntate, sed necessitate permittens non mere bonum ostendit, quod invitus indulsit. Quale id bonum intelligendum est, quod melius est poena; quod non potest videri melius, nisi pessimo comparatum? Et nunc ista recogitans facile tibi persuadebis — Nun folgt die im Text übersetzte Stelle. Ferner 5: Christus innuptus in totum, sed infirmitati tuae carnis suae exemplum donavit. Vgl. noch c. 11.

175) Monog. 3. Spiritus non oblique a nuptiis avocans, sed exserte, cum tempus nunc in collecto factum sit.

gabe höherer Tugend geachtet werden [176]). Namentlich macht die Verwaltung eines geistlichen Amts, weil Heiliges nur von Heiligen recht besorgt werden kann, ein eheloses Leben wünschenswerth [177]). Doch wohl denen, die auch ohne diese Bedingung den Muth und die Selbstüberwindung besitzen, dem Beispiel Christi nachzufolgen und auf die Ehe, diese Krücke menschlicher Schwachheit, zu verzichten. „Heilige Jungfrauen sind schon auf Erden Engel“ [178]), und „Christus, selbst unverehlicht, öffnet ihnen das Himmelreich“ [179]).

---

176) Vgl. die oben angeführte Stelle adv. Marc. I, 29.

177) De exh. cast. 11. Stabis ergo, redet Tertullian einen zweimal Verheiratheten an, ad Deum cum tot uxoribus, quot in oratione commemoras, et offeres pro duabus, et commendabis illas duas, per sacerdotem de monogamia ordinatum *aut etiam de virginitate sancitum,* circumdatum virginibus ac univiris [Diakonissinnen]. Stärker ist die Empfehlung des Cölibats ausgesprochen in folgenden schon um des Zusammenhangs willen unstreitig ächten Worten der montanistischen Prophetin Priscilla, welche Rigault aus einer alten Ausgabe mitgetheilt hat, obgleich sie in allen übrigen Handschriften fehlen: „Item per sanctam prophetidem Priscam ita evangelizatur sp. s., quod sanctus [d. h. caelebs] minister sanctimoniam noverit ministrare [s. v. a. sacramenta ministrare]. Purificantia enim concordat, et visiones vident, et ponentes faciem deorsum etiam voces audiunt manifestas, tam salutares, quam et occultas.“ Neander, Antignost. S. 245. Der Text ist offenbar corrupt. Statt concor*dat* ist entweder concor*dant* zu lesen (Sinn: „das Reinigende steht mit sich selbst in Uebereinstimmung, der reine Priester mit dem reinigenden Sacrament“), oder ist purificantia eine eigenthümliche Substantivform der afrikanischen Latinität (etwa wie delinquentia, de pud. 1.), oder ist concordare s. v. a. in Uebereinstimmung bringen. Zu „vident“ wären in den beiden letzten Fällen die sancti ministri zu subintelligiren.

178) Ad uxor. I, 4. Sorores nostrae nullam formae vel aetatis occasionem sanctitati anteponunt. Malunt enim Deo nubere. Sic aeternum sibi bonum, donum domini, occupaverunt, ac jam in terris, non nubendo, de familia angelica deputantur.

179) Monog. 3. Dominus spadonibus aperit regna coelorum, ut et ipse spado.

c) Märtyrerthum.

Mit den ascetischen Grundsätzen der Montanisten hängt endlich noch ihre *Theorie von der Pflicht des Märtyrerthums* zusammen [180]). Nicht nur legen sie demselben einen sehr hohen Werth bei — Tertullian betrachtet es gewöhnlich als zweite Taufe [181]), durch welche selbst die verscherzte Sünden-Vergebung wieder erlangt werde [182]) — sondern sie achten sogar die Flucht vor demselben, wie sie in Zeiten der Verfolgung so gewöhnlich ist, für eine strafbare Verläugnung des Paraklet. Zuerst darum, weil ihnen die Furcht vor dem Märtyrertod als weltliche Schwäche, der Selbsterhaltungstrieb unter Umständen, wo es die Verherrlichung Gottes gilt, als ein Ausfluss jenes fleischlichen Sinnes erscheint [183]), welchen auszurotten die neue Prophetie sich zur Haupt-Aufgabe gemacht hat. So gewiss der Widerstreit gegen das Fleisch, so gewiss ist auch die „exhortatio martyrii" das Kriterium der wahren Kirche des Geistes [184]). Also „nicht auf gemächlichem Ruhe-

---

180) Hierüber die Schrift Tertullians de cor. mil., sein Scorpiace contra Gnosticos, und besonders de fuga in persecutione. Früher hatte er sich milder ausgesprochen. S. Paradoxa Tertulliana. 20.

181) Martyrium „secunda intinctio," de pat. 13. „aliud baptisma," de pud. 22 und sonst. Dieselbe Bezeichnung in den Act. Perp. et felic. c. 18. (Ruinart. 100), übrigens auch sonst (nach Luc. XII, 50.) bei Origenes, Cyprian u. A. Belege in Dodwell Dissertat. Cyprian XIII. de secundo Martyrii baptismo.

182) De bapt. 16. baptismus sanguinis lavacrum et non acceptum repraesentat, et perditum reddit.

183) De fuga 8: Quum Christus ait: „spiritus promtus, sed caro infirma," ideo praeponit: „spiritus promtus," ut utramque conditionem substantiae utriusque respiciens intelligas, in te esse etiam fortitudinem spiritus, quomodo et infirmitatem carnis; ac jam hinc scias, quid cui [utrum utri] subjicias, infirmum scilicet forti, ne ut nunc [bei der Flucht vor der Verfolgung] facis, de carnis quidem infirmitate causeris, de spiritus autem firmitate dissimules. Aehnlich de patient. 13. ad martyr. 4.

184) De praescr. 36: (Die eine, wahre, apostolische Kirche) unum Deum novit — et Christum Jesum — aqua signat, sancto spi-

bett — ermahnt ein montanistischer Orakelspruch — nicht in Kindsnöthen, nicht in schmerzloser Fieberkrankheit müsst ihr das Leben zu beschliessen wünschen, sondern im Märtyrertod, damit der Name dessen verherrlicht werde, der für euch gelitten hat." „Der Tod des Märtyrers ist der Schlüssel zum Paradies" [185]).

Das zweite Hauptmotiv der montanistischen Theorie können wir in dem Verhältniss finden, in welches das genannte System die göttliche und menschliche Thätigkeit zu einander setzt. Wird nämlich dieses Verhältniss auf dieser Seite als absolute Passivität, auf jener als absolute Activität bestimmt, so dass jedes äussere Lebensmoment nicht Product der Freiheit und Nothwendigkeit, sondern unmittelbar göttliche That ist, so hat auch das Subject in diesen Lebens-Erfahrungen den Finger Gottes zu erkennen, an dem es nicht drehen noch deuteln soll, und daher, auch wenn die Verkettung der Umstände den Tod des Blutzeugen in Aussicht stellt, dieser Schickung sich ohne Murren zu unterziehen [186]). Derselbe Geist, der den

---

ritu vestit, eucharistia pascit, martyrium exhortatur. Die exhortatio martyrii also mit den Sacramenten zusammengestellt. Aehnlich erzählt der Auct. Anonym. adv. Cataph. ap. Eus. H. E. V, 16: *ὕταν ἐν πᾶσι τοῖς εἰρημένοις ἐλεγχθέντες ἀπορήσωσι* [die Montanisten], *ἐπὶ τοὺς μάρτυρας καταφεύγειν πειρῶνται, λέγοντες πολλοὺς ἔχειν μάρτυρας, καὶ τοῦτο εἶναι τεκμήριον πιστὸν τῆς δυνάμεως τοῦ παρ᾽ αὐτοῖς λεγομένου προφητικοῦ πνεύματος.* Dagegen von den Psychikern de cor. 1: Plane superest, ut etiam martyria recusare meditentur, qui prophetias ejusdem spiritus sancti respuerunt.

185) De fuga 9. Nolite in lectulis, nec in abortibus, nec febribus mollibus optare exire, sed in martyriis, ut glorificetur, qui est passus pro vobis. de anim. 55. Si pro Deo occumbas, ut Paracletus monet, non in mollibus febribus et lectulis, sed in martyriis: tota paradisi clavis tuus sanguis est. Perpetua sieht nur Märtyrer im Paradiese. de anim. 55.

186) De fuga 4. Die beiden Hauptsätze des Beweises: a) martyrium non *debet* vitari, nam nullo modo fugiendum erit, quod a Deo evenit, quia bonum. Quid enim divinum non rationale, non bonum? b) martyrium non *potest* vitari, nam fortiores se Deo exi-

Muth des Ausharrens und des Zeugens gibt, wird auch im entscheidenden Augenblick die Ausdauer des Kämpfens und die Kraft des Sterbens verleihen [187]). „Wenn der Leib zerfleischt wird, wird der Geist gekrönt“ [188]).

2) Busswesen.

Die Verwirklichung der pneumatischen Kirche ist thetisch bedingt durch die im Voranstehenden erörterte Fasten- und Ehegesetzgebung, antithetisch durch das daraus folgende Verfahren gegen diejenigen Mitglieder der Kirche, die jener allseitigen Verwirklichung im Wege stehen. Die *montanistischen Grundsätze in Betreff des Busswesens* sind folgerichtig auf den Begriff der Heiligkeit der Kirche gebaut. Wer sich also, nachdem er durch die Taufe in die Kirchengemeinschaft eingetreten ist, gegen jene Institutionen in der Art verfehlt, dass er die denselben zu Grunde liegende Idee der Heiligkeit selbst zu untergraben droht, hat unwiderruflich seine Theilnahme an jener Gemeinschaft verscherzt, und sich selbst ausser den Bereich der kirchlichen Absolution gestellt. Es ist diess natürlich nicht so zu verstehen, als ob *alle* Sünden, die nach der Taufe begangen werden, der Vergebung unfähig seyen. Es würde vielmehr in diesem Fall die Forderung vollkommener Heiligkeit auf einer verwerflichen Selbsttäuschung beruhen. Diese erlassbaren Sünden aber, in welche der Christ vermöge der ihm anklebenden Schwäche noch verfallen kann [189]), sind

---

stimant, qui putant se evadere posse, si Deus tale aliquid voluerit evenire. Dass das gesammte Menschenleben in einem Causal-Nexus stehe, in welchem kein einzelner Fall isolirt werden dürfe — diese Betrachtungsweise wird an mehreren Orten der angeführten Schrift als ein Eingriff in die göttliche Weltregierung zurückgewiesen.

187) De fuga 14. Ideo paracletus necessarius, exhortator omnium tolerationum, quem qui receperunt, neque fugere persecutionem, neque redimere noverunt, habentes ipsum, qui pro nobis erit sicut locuturus in interrogatione, ita juvaturus in passione.

188) De cult. fem. II, 3.

189) De pud. 19. Sunt quaedam delicta quotidianae incursionis, qui-

wohl zu unterscheiden von denen, welche den ganzen Grund des Christenthums umstossen, und welche zu vergeben die Kirche keine Befugniss hat [190]). Unter die Sünden der letzteren Art nun wurden nach einem in den meisten Kirchen übereinstimmenden Herkommen, auf welches sich auch Tertullian beruft [191]), Götzendienst und Mord gerechnet. Mit dieser Beschränkung der Todsünden aber konnten sich die Montanisten, welchen bei ihrer ascetischen Richtung gerade die eigentlichen Fleisches-Sünden, die Sünden der *μοιχεία* und *πορνεία* als die verwerflichsten und tödtlichsten erscheinen mussten, offenbar nicht begnügen [192]), und als, um das Maas verderblicher Nach-

---

bus omnes sumus objecti. Cui enim non accidit, aut irasci inique, et ultra solis occasum, aut et manum immittere, aut facile maledicere, aut temere jurare, aut fidem pacti destruere aut verecundia aut necessitate mentiri; in negotiis, in officiis, in quaestu et victu quanta tentamur, ut si nulla sit venia istorum, nemini salus competat. Horum ergo erit venia per exoratorem patris Christum. 2: Alia delicta erunt remissibilia, alia irremissibilia, secundum quod nemini dubium est, alia castigationem mereri, alia damnationem. Secundum hanc differentiam delictorum poenitentiae quoque conditio discriminatur. Alia erit, quae veniam consequi possit, in delicto scilicet remissibili. Alia, quae consequi nullo modo possit, in delicto scilicet irremissibili.

190) Pud. 19. Fortsetzung der eben angeführten Stelle: Sunt autem et contraria istis, ut graviora et exitiosa, quae veniam non capiant, homicidium, idololatria, fraus, blasphemia, utique et moechia et fornicatio, et si qua alia violatio templi Dei. Horum ultra exorator non erit Christus.

191) De pud. 12. Neque idololatriae, neque sanguini pax ab ecclesiis redditur. Doch ist noch die Frage, ob nicht in den ältesten Zeiten bis auf Zephyrin auch die Unzucht dazu gerechnet worden sey. S Albaspinäus zu de pud. 1. Der Paraklet wäre in diesem Fall auch hier restitutor potius, quam institutor.

192) De pud. 1. Cum moechia et fornicatio ea delicta sint, quae culmen criminum teneant, non capit, indulgeri quasi modica. 5: quis moechiam de propinquorum scelerum, homicidii et idololatriae complexu divellet? Ueberhaupt kann das ganze fünfte Capitel, worin der Ehebruch in die Mitte gestellt wird zwischen Götzendienst und Mord, zum Obigen verglichen werden.

sicht voll zu machen [193]), ein römischer Bischof erklärte, solchen Sündern, nachdem sie Busse geleistet, die Wiederaufnahme in die christliche Gemeinschaft bewilligen zu wollen [194]), so fanden sie sich zu entschiedenem Widerspruch gegen diese Entweihung der Kirche aufgefordert.

In diesem Streit der Montanisten mit der kirchlichen Parthei handelte es sich nun nicht eigentlich darum, ob, wer den Taufbund durch Sünden verletzt, im Fall seiner Bekehrung nicht noch selig werden könne, sondern — abgesehen von der weitern Ausdehnung des Begriffs der Todsünde — vorzüglich darum, ob *die Kirche* die Befugniss habe, einen solchen unter Zusicherung der Sünden-Vergebung wieder in ihre Gemeinschaft aufzunehmen [195]). Das Erstere läugneten die Montanisten nicht schlechthin, allein sie glaubten den Erfolg durchaus der göttlichen Barmherzigkeit anheimstellen zu müssen. Auf keinen Fall aber habe die katholische Kirche, der katholische Clerus das Recht, in diesen Fällen die Absolution zu ertheilen [196]). Diese Machtvollkommenheit besitzen nur die neuen vom Geist erleuchteten Propheten, in dieser Beziehung den Aposteln gleich, aber sie machen von ihr keinen Gebrauch, um den Menschen nicht zur Sünde zu verleiten [197]), und um den mon-

193) Vgl. oben Anm. 126.

194) De pud. 1. Audio etiam edictum esse propositum, et quidem peremtorium. Pontifex scilicet maximus edicit: „Ego et moechiae et fornicationis delicta poenitentia functis dimitto.“ O edictum, cui adscribi non poterit: bonum factum!

195) S. Nösselt de vera aetate scriptorum Tertulliani. 176. Der obige Punkt kommt namentlich bei der Frage über Tertullians Schrift de poenitentia zur Sprache.

196) Hierüber vgl. die Grundsätze der Montanisten in Beziehung auf die katholische Kirche überhaupt S. 53. In seiner montanistischen Schrift gegen die Gnostiker, Scorpiace, c. 10. hatte Tertullian noch die Schlüsselgewalt der Kirche, die sie von Petrus überkommen, anerkannt.

197) Tertullian führt de pud. 21. einen montanistischen Propheten-Ausspruch an: „Die Kirche, [d. h. die Geisteskirche] kann Sünden vergeben, aber ich will es nicht thun, damit sie nicht noch

tanistischen Grundsatz, dass die empirische Kirche in dieser ihrer empirischen Form zugleich die heilige, die Gemeinschaft von Heiligen seyn müsse, in seiner unbedingten Geltung zu erhalten.

---

mehr Sünden begehen." (potest ecclesia donare delictum, sed non faciam, ne et alia delinquant.) Aus diesem Grunde missbilligte Tertullian auch die libelli pacis der Märtyrer.

Dritter Abschnitt.

Die Vollendung der Kirche.

1. *Der Zusammenhang des Chiliasmus mit dem montanistischen System.*

Der Chiliasmus ist die am wenigsten eigenthümliche Seite des montanistischen Systems. Kleinasien überhaupt war von alten Zeiten her der Sitz desselben, und seine angesehensten rechtgläubigsten Kirchenlehrer huldigten ihm in ausschweifendem Maas. Man könnte sich daher leicht versucht finden, auch die montanistische Theorie auf Rechnung des allgemeinen Zeit- und Volksglaubens zu schreiben. Allein wenn doch dem Montanismus ein innerer Zusammenhang nicht gerade abgesprochen, ihm auch ebensowenig der Vorwurf einer unselbstständigen Accomodation oder einer äusserlichen Entlehnung aufgebürdet werden kann, wenn es überhaupt sich herausstellt, dass er dem gleichzeitigen dogmatischen Bewusstseyn nicht so fern steht, als gewöhnlich vorausgesetzt wird, so kann auch die Frage nicht übergangen werden, wie sich der Chiliasmus zur übrigen Grundanschauung des Systems verhalte.

Man kann in dieser Beziehung sagen, die montanistische Theorie von der paракletischen Offenbarungsperiode und diejenige vom tausendjährigen Reich bedingen sich gegenseitig. Insofern nämlich der Montanismus die Vollendung des Zustands der christlichen Gemeinschaft nicht von einer stetigen selbstständigen Entwicklung derselben auf geschichtlichem Wege erwartete, sondern von einem plötzlichen unmittelbaren Eingreifen des in seiner Herrlichkeit wiedererscheinenden Erlösers [198]),

---

198) Rothe, Anfänge. 610.

von einem Herabkommen des himmlischen Jerusalems, das fertig in die Geschichte eintritt, so konnte auch das Merkmal der Heiligkeit, das doch das constitutive Merkmal jener christlichen Gemeinschaft seyn sollte, nicht, wie der Katholicismus that, als das immanente Princip der werdenden Kirche betrachtet, nicht dem natürlichen Lebensprozess überlassen, sondern es musste mit äusserer Gewalt durch eine künstliche Steigerung der Gegenwart ins Daseyn eingeführt werden. Daraus folgten denn die kirchlichen Grundsätze und Institutionen des Montanismus, die zwar nach den Voraussetzungen desselben nicht im Stand seyn sollten, einen immanenten Uebergang beider Welten in einander herzustellen, aber doch wenigstens anzubahnen, und den Sprung vom Diesseits ins Jenseits, soweit diess möglich war, geschichtlich zu vermitteln. Sie mussten in eben dem Maase, als der Paraklet in der letzten Offenbarungsperiode die Fülle seiner Gnaden-Erweisungen ausschüttete, an Strenge und Herbigkeit zunehmen, und namentlich alle diejenigen Indulgenzen abschneiden, welche nur in der menschlichen Schwachheit und in der Erwartung künftigen Fortschritts ihre Entschuldigung fanden.

Umgekehrt kann man aber auch sagen, dass die montanistische Ansicht von der Kirche ein tausendjähriges Reich postulirt. Denn ist die montanistische Geisteskirche die verwirklichte Identität der reinen und empirischen Kirche, die gegenwärtige empirische Darstellung des Weltzwecks, so ist eben damit der geschichtlichen Entwicklung der Nerv der Bewegung abgeschnitten, das Ende der Geschichte ausgesprochen. Es bleibt sofort nichts mehr übrig, als die sistirte Geschichte, die Ruhe des Genusses, das tausendjährige Reich.

II. Das tausendjährige Reich.

Welches die Vorstellungen und Erwartungen der Montanisten vom tausendjährigen Reich im Einzelnen gewesen seyen, kann bei der Unsicherheit und Mangelhaftigkeit der Quellen und bei der wahrscheinlichen Identität des montanistischen und

kirchlichen Lehrtypus in Beziehung auf diesen Punkt nicht mehr genau ausgemittelt werden. Die Verlegung der Parusie Christi in eine nächst bevorstehende Zeit — die Prophetin Maximilla sagte von sich: „*Μετ' ἐμὲ προφῆτις οὐκέτι ἔσται, ἀλλὰ συντέλεια*" [199]), — bildet kein ihnen eigenthümliches Glaubensmoment. Die Angabe, sie hätten ein Herabkommen des himmlischen Jerusalems in sichtbarer Gestalt erwartet und dasselbe nach Pepuza, den Aufenthaltsort Montans verlegt, ist zwar von Epiphanius und Andern verbürgt [200]), aber dadurch nicht gegen die Möglichkeit eines Missverständnisses sicher gestellt. Die Darstellung Tertullians hat eine etwas abweichende Gestaltung. Zwar beurkundet er den allgemeinen, dem Montanismus gemeinschaftlichen ebionitischen Typus unverkennbar dadurch, dass er von den beiden möglichen Auslegungen der Reichsbitte des Vaterunsers, der geistigsittlichen, welche das Reich Gottes als gegenwärtig anschaut, und der end-geschichtlichen, welche den Eintritt desselben auf einen bestimmten einzelnen Zeitmoment hinausverlegt, entschieden die letztere vorzieht. „Es komme dein Reich, sagt das Gebet des Herrn. Wenn demnach die Erscheinung des göttlichen Reichs der Wille Gottes und unsere Hoffnung ist, wie können Einige um irgend eine Verlängerung der Zeitlichkeit bitten, da doch

---

199) Epiph. Haer. 48, 2.

200) Epiph. Haer. 48, 14. *Τιμῶσι καὶ τόπον τινὰ ἔρημον ἐν τῇ Φρυγίᾳ, Πέπουζάν ποτε καλουμένην πόλιν, νῦν δὲ ἠδαφισμένην. Καὶ φασιν ἐκεῖσε κατιέναι τὴν ἄνω Ἱερουσαλὴμ.* Haer. 49, 1. erzählt Quintilla oder Priscilla, Christus sey zu ihr herabgestiegen, und habe ihr geoffenbart, *τουτονὶ τὸν τόπον εἶναι ἅγιον καὶ ὧδε τὴν Ἱερουσαλὴμ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ κατιέναι.* Apollon. ap. Euseb. V, 18 (*Μοντανὸς*) *ὁ Πέπουζαν καὶ Τύμιον Ἱερουσαλὴμ ὀνομάσας* (*πόλεις δ' εἰσὶν αὗται μικραὶ τῆς Φρυγίας*) *τοὺς πανταχόθεν ἐκεῖ συναγαγεῖν ἐθέλων.* Philastr. Haer. 21. (Gall. Bibl. VII, 488.) Pepuzam villam suam, quae sic dicitur in Phrygia, Jerusalem appellant, ubi Maximilla et Priscilla et ipse Montanus vitae tempus vanum et infructuosum habuisse dignoscuntur. Cyrill., Hieros. Catech., XVI, 8. *Ὁ Μοντανὸς Πέπουζαν, κωμίδιον ἐν τῇ Φρυγίᾳ καταλαβὼν καὶ ψευδῶς Ἱερουσαλὴμ ὀνομάσας τοῦτο.*

das Reich Gottes, um dessen Kommen wir flehen, auf die Vollendung der Welt abzweckt (ad consummationem seculi tendit)? Wir wünschen, früher zu herrschen, und nicht mehr länger zu dienen. Ja alsbald komme dein Reich, o Herr! die Sehnsucht der Christen, die Beschämung der Heiden, das Frohlocken der Engel" [201])! Auch in zwei andern vormontanistischen Schriften spricht Tertullian vom Paradies [202]), und vom neuen Jerusalem, das bei der Parusie auf die Erde herabkommen soll [203]). Allein bei dieser gemeinschaftlichen Grundlage zeichnet sich seine Darstellung dadurch vortheilhaft aus, dass sie weniger in jene Localfarben getaucht ist, die wir im alt-phrygischen Montanismus voraussetzen müssen. Der Name Pepuza z. B. wird bei Tertullian nie genannt, vielmehr wird der Ort des vom Himmel herabgekommenen Jerusalems, in welches die Wiederkunft Christi und der Sitz des tausendjährigen Reichs verlegt wird, ganz unbestimmt gelassen [204]). Ueberhaupt ist ein Losringen aus dem sinnlich-schwärmerischen Charakter des alten Judaismus unverkennbar [205]). Tertullian selbst rühmt sich [206]), er habe in seinem Buche de spe fidelium [207]), den Stellen der Propheten über das tausendjährige Reich eine geistige Deutung zu geben versucht, ein guter Wille freilich, der zum Theil die That hinter sich zurückgelassen hat.

---

201) De orat. 5.

202) Apologet. 47. Paradisum nominamus locum divinae amoenitatis, recipiendis sanctorum spiritibus destinatum etc.

203) De spectac. 30. Quale autem spectaculum in proximo est, adventus domini jam indubitati, jam superbi, jam triumphantis? Quae gloria resurgentium sanctorum? quale regnum exinde justorum, qualis civitas nova Hierusalem? Im Verlaufe dieses Triumphgesangs ergözt sich Tertullian an der Ausmalung der Feuerqualen, in welchen die heidnischen Könige, Philosophen und Dichter „lodern" werden.

204) Adv. Marc. III, 24. Die Schrift Tertullians de paradiso (erwähnt de anim. 55.) ist verloren gegangen.

205) Vgl. de resurr. 26.

206) a. a. O.

207) Vgl. hierüber Hieron. de vir. illustr. 18. in Ezech. 36.

Denn, ehe wir es uns versehen, finden wir uns wieder, unter ausdrücklicher Berufung auf den Paraklet, in die gewöhnlichen phantastischen Anschauungen des Montanismus versetzt. Eine prächtige Stadt, das himmlische Jerusalem, senkt sich vom Himmel herab, zum Wohnsitz für die auferstandenen Heiligen und zum Ersatz für ihre irdischen Entbehrungen. Hanc urbem dicimus excipiendis resurrectione sanctis et refovendis omnium bonorum utique spiritalium copia, in compensationem eorum, quae in seculo vel despeximus, vel amisimus, a Deo prospectam. Siquidem et justum et Deo dignum, illic quoque exultare famulos ejus, ubi sunt et afflicti in nomine ipsius. Haec ratio regni terreni, post cujus mille annos, intra quam aetatem concluditur sanctorum resurrectio pro meritis maturius vel tardius resurgentium, tunc et mundi destructione et judicii conflagratione commissa — transferemur in coeleste regnum. Doch scheinen die Montanisten, namentlich im Gegensatz gegen die Gnostiker, mehr Gewicht auf die leibliche Auferstehung selbst, als auf ihre chiliastische Theorie vom himmlischen Jerusalem gelegt zu haben [208]). Das Leben der Auferstandenen wird als geistiger Umgang dargestellt [209]); Selbstbewusstseyn und Gedächtniss dauern zwar fort [210]), aber die Substanz des Menschen wird verwandelt, und zu geläuterter, verklärter Eigenthümlichkeit erhoben [211]). Hieran schliesst sich hauptsäch-

---

208) Vgl. den montanistischen Propheten-Ausspruch de resurr. carn. 63. ferner de patient. 9. 16. sowie die regula fidei praescr. 13. und Virg. vel. 1. Tertullian beweist die allgemeine Auferstehung vorzugsweise aus der Analogie der ganzen Natur, de resurr. carn. 12. Ebenso schon Apologet. 48.

209) Monog. 10. In meliorem statum destinamur, resurrecturi in spirituale consortium, agnituri tum nosmet ipsos, quam et nostros. — Qui cum Deo erimus, simul erimus, dum omnes apud Deum unum.

210) Monog. 10. Quomodo gratias Deo in aeternum canemus, si non manebit in nobis sensus et memoria debiti hujus? de resur. carn. 56. neque mens, neque memoria, neque conscientia hominis hodierni aboletur.

211) Monog. 11. Maritus, in alteram vitam transgressus a viliore

lich auf die bekannte Stelle des Römerbriefs sich stützend die Idee einer allgemeinen Wiederbringung der Dinge [212]).

III. *Abschluss des Systems.*

Was sich schon im Verlaufe der bisherigen Darstellung hin und wieder hat aufdrängen müssen, findet in dem zuletzt vorangehenden Abschnitt seine letzte Bestätigung: Der Montanismus ist ein System der vollkommenen Transcendenz. Dieser Charakter prägt sich schon in seiner eigenthümlichen Inspirationstheorie aus. Nicht das Beisichseyn des Subjects, sondern das Aussersichseyn der göttlichen Manie, nicht die ruhende Selbstbewegung des Gedankens oder die Anschauung des eigenen religiösen Bestimmtseyns, sondern das Ergriffenwerden von aussen, der magische Traum der Selbstlosigkeit constituirt denjenigen Zustand des Menschen, in welchem seine Vereinigung mit dem Göttlichen zu Stande kommt. So beruhen jene religiösen Zustände, in denen der Montanismus die wahrhafte Wirklichkeit des individuellen Daseyns erblickt, auf einem Hereinragen des Jenseits, das einen abstracten Dualismus beider Welten zur Voraussetzung hat. Der Chiliasmus des Systems scheint zwar insofern einen andern Charakter an sich zu tragen, als es das Diesseits ist, in welchem die Vollendung des göttlichen Reichs sich manifestirt. Allein es scheint nur so. Dieses Diesseits ist ein *jenseitiges* Diesseits. Das tausendjährige Reich ist nicht reines Ergebniss der geschichtlichen Entwickelung, nicht die Darstellung der Welt in einem Zustand, in welchem sie alle ihre Keime entfaltet, all ihren Reichthum herausgelebt hat, sondern eine aussergeschichtliche Hineinpflanzung des fertigen Jenseits, der ecclesia in coelis [213]) in ein

---

commercio carnis decessit, et mundior factus est. de res. c. 56. indumentum illud mutatorium immortalitatis et incorruptelae. Monog. 10: substantia reformabimur (Nach NEANDER's Verbesserung Antignost. 256. Anm.)

212) Advers. Hermog. 11.

213) De baptism. 8. 15.

noch werdendes, noch gährendes Diesseits. So bleibt der Montanismus, nachdem er mit seinen drei Offenbarungsperioden einen vielversprechenden Anlauf zur Teleologie der Weltgeschichte gemacht hatte, in diesem Beginnen plötzlich stehen, um sich aus dem Ernst der Gegenwart hinaus dem bacchantischen Taumel des Jenseits in die Arme zu werfen. Seine Endgeschichte, das tausendjährige Reich, ist nicht ein *geschichtliches* Ende, sondern *ein Ende* der Geschichte. Die eine Welt ist zwar die Vorbereitung der andern, die andere aber ist nicht die Vollendung der erstern. Die letztere ist da, ist wirklich, ist fertig, ob das Diesseits wäre, oder nicht. Der Faden einer immanenten Teleologie reisst ab zu Gunsten einer abstracten Transcendenz.

Zweites Buch.

Geschichtliche Stellung des Montanismus.

Erster Abschnitt.

Der Ebionitismus des montanistischen Systems.

---

1. Der Montanismus und die phrygische Naturreligion.

Das montanistische System, das in seinen Grundzügen und in seinem innern Zusammenhang vor unserem Blick vorübergegangen ist, *ist nun nach seinem geschichtlichen Zusammenhang näher zu begreifen.* Je weniger es einer selbst nur flüchtigen Betrachtung hat entgehen können, dass sich die meisten charakteristischen Bestandtheile jenes Systems in verwandten Erscheinungen der Zeit wiederfinden, um so mehr erhebt sich die Frage, wie diese Verwandtschaftsverhältnisse zu beurtheilen, welcher Grundrichtung der ältesten christlichen Zeit die Richtung des Montanismus als ihre individuelle Ausprägung unterzuordnen, worin das Moment des Fortschritts zu erkennen sey, durch welches sich der Montanismus ein Anrecht an die Geschichte erworben hat.

Neander [1] und nach seinem Vorgange Münter [2]), Baum-

---

1) Neander, K. G. I, 3, 871. 873.

2) Münter, Primordia Ecclesiae Africanae. 143. 145.

GARTEN-CRUSIUS [3]) und KIRCHNER [4]), *führen das Charakteristische des Montanismus auf das Heidenthum zurück.* Das Vorherrschen des schwärmerischen Gefühls, in welchem sich sein Wesen auf besonders eigenthümliche Weise ausspreche, lasse sich am natürlichsten aus der phrygischen Volks-Individualität ableiten. Auch in der alten phrygischen Naturreligion beurkunde sich ja der Charakter dieses zur Schwärmerey und zum Aberglauben geneigten, leicht an Magie und Entzückungen glaubenden Gebirgs-Volks; eben so finden die Ekstasen und Somnambulismen der Montanisten ihre treffendste Analogie in den Ekstasen der Priester der Cybele und des Bacchus, in jenem enthusiastischen Gottesdienst, dem krampfhaften Ausdruck der innern Seelenkämpfe, die diesen Völkerstamm Kleinasiens bewegten [5]).

Unstreitig hat diese Ansicht manches Empfehlende. Hierapolis, die Hauptstadt jenes Phrygiens, in welchem die Wurzeln des Montanismus zu suchen sind, war auch der Sitz des berüchtigten Cybeledienstes. Von Montanus selbst erzählt die

---

3) Dogmengesch. I, 178. Compend. I, 72. Dieser Gelehrte jedoch mit Einschränkungen.

4) De Montanistis. 6. Anm. 1. Aehnlich BÖHMER, Isagoge in Epist. Coloss. 11. 17: In religione Phryges mysteriorum studiosiores erant, et cultum divinum, qui ex genere *ἐνθουσιαστικῷ* esset adamabant; — fanatica indole fuisse Phryges, documenta sunt etiam Montanistarum placita atque facta. Wenn HEINICHEN zu Euseb. Hist. Eccles. V, 18. Anm. 15. mit Beziehung auf die Anklage des Apollonius (a. a. O: *Προφήτης, εἰπέ μοι, βάπτεται; προφήτης στιβίζεται; προφήτης φιλοκοσμεῖ; προφήτης τάβλαις καὶ κύβοις παίζει; προφήτης δανείζει; ταῦτα ὁμολογησάτωσαν πότερον ἔξεστιν ἢ μὴ, ἐγὼ δ' ὅτι γέγονε παρ' αὐτοῖς, δείξω*), auf die im Alterthum bekannte Weichlichkeit der Phrygier verweisst, zu der namentlich Euripides hieher gehörige Belege liefere, (Orest 1104. 1355 ff. 1470 ff. 1500 ff. 1524) so kann ich damit noch weniger einverstanden seyn. Die leidenschaftlichen Diatriben des Apollonius sind gleichmässig mit Lehre und Leben der Montanisten, wie diese von sonsther bekannt sind, im Widerspruch.

5) Vgl. STUHR, Religionssysteme der Hellenen. 129. f.

Sage, er habe vor seiner Bekehrung zum Christenthum einem heidnischen Cultus als Priester gedient [6]), und die daraus fliessende Vermuthung, es sey diess der Cybeledienst, gewinnt an Wahrscheinlichkeit [7]), je lebhafter wir durch einige weitere Notizen, die Hieronymus von jenem Manne überliefert hat [8]), an die entmannten Gallen der grossen phrygischen Göttin uns erinnert finden. Ueberhaupt haben die Ansichten der Montanisten von Ehe und Ehelosigkeit so Manches, was auf den Charakter der orientalischen Naturreligionen, auf ihr Bestreben, die Geschlechtsdualität zu indifferenziren, oder an die Stelle der männlichen Spontaneität die weibliche Receptivität [9]) zu setzen, — zurückdeutet. Wie der Montanismus seine jungfräulichen Prophetinnen [10]), so hat auch das heidnische Vorderasien seine Sibyllen [11]), Delphi seine Pythien, Ephesus seine jungfräulichen Hierodulen [12]). Das Fasten ferner, auf welches die Secte der Kataphryger so hohes Gewicht legte, verrathe ebenfalls — so könnte man die in Rede stehende Combination weiter fortsetzen — Verwandtschaft mit dem Opfercultus der dämonischen Religionen, als deren Begleiterin überall die Ascese auftritt. Sagt doch Tertullian selbst zu einem seiner Gegner [13]):

---

6) Ein dem alexandrinischen Didymus zugeschriebenes Werk de Trin. sagt (Pag. 449. ed. Mingarell.) *Μοντανὸς μετὰ τὴν ἀνάληψιν τοῦ σωτῆρος πλίον ἢ μετὰ ἑκατὸν ἔτη γενόμενος ἱερεὺς πρῶτον εἰδώλου, καὶ οὕτω τὴν τυφλὴν ταύτην εἰσηγησάμενος αἵρεσιν.* Der Anonym. Auct. adv. Cataphr. ap. Eus. V, 16. nennt ihn *τις τῶν νεοπίστων.*

7) Diese Vermuthung auch bei Gieseler K. G. I, 163. Anm. Routh reliquiae sacrae. II, 67. Münter, Primordia ecclesiae africanae. 143. Hase, K. G. §. 101.

8) „Montanus — abscissus et semivir." Hieron. Ep. ad. Marc. 41. (54) I, 190. Vallars.

9) Vgl. über d. *θήλεια νοῦσος* der Phrygier Herod. Hist. IV, 67.

10) S. oben S. 64.

11) Ueber die Sibyllen s. in dieser Beziehung Böttiger, Ideen zur Kunst-Mythologie I, 101. ff.

12) Tertull. de exh. cast. 13. de Monog. 17. Auch von Delphi derselbe ad uxor. I, 6: Quae Delphis insaniunt, nubere nesciunt.

13) De jejun. 16. „Castus" in dieser Stelle archaistisch s. v. a. ritus.

„Sed bene, quod in nostris xerophagiis blasphemias ingerens casto Isidis et Cybeles eas adaequas. Admitto testimonalem comparationem. Hinc divinam constabit, quam diabolus divinorum aemulator imitatur. Ex religione superstitio compingitur". Für die ekstatische Prophetie, für die Traumhieroglyphik [14]), für die Inspirationslehre der Montanisten bieten die heidnischen Orakel [15]) das heidnische Traumdeuterwesen [16]), bietet die heidnische Ansicht von der göttlichen Manie [17]) sehr auffallende Parallelen dar. Die montanistische Trinität endlich könnten Manche wegen ihrer ans Polytheistische anstreifenden Auseinanderhaltung der drei Hypostasen sowohl, als wegen ihres abstufenden Subordinations-Verhältnisses weit weniger für ein Product rein christlicher, am wenigsten juden-

---

Vgl. Böttiger Ideen zur Kunstmythol. I, 134. In derselben Schrift c. 2. lässt Tertullian einen Gegner sagen: Xerophagias esse proximum ethnicae superstitioni nomen, quales castimoniae Apim Isidem et magnam Matrem certorum eduliorum exceptione purificant.

14) S. oben S. 26.

15) Mit der Bezeichnung *ξενοφωνίαι* (Auct. Anon. adv. Cataphr. ap. Eus. H. E, V, 16.) kann namentlich der Ausdruck *γλῶσσαι* — der technische Ausdruck für die Orakelsprüche der delphischen Pythia — verglichen werden, cf. Plut. de Pyth. Orac. c. 24. Bleek Stud. u. Krit. 1829, 1, 36.

16) Vgl. die von Böttiger, Ideen zur Kunstmythol. I, 88. ff. angef. Stellen.

17) Plat. Phaedr. X, 316. Jon. IV, 186. Bip.: *Ου τέχνῃ ταῦτα λέγουσι ποιηταὶ, ἀλλὰ θείᾳ δυνάμει· — ὁ θεὸς ἐξαιρούμενος τούτων νοῦν τούτοις χρῆται ὑπηρέταις καὶ τοῖς χρησμῳδοῖς καὶ τοῖς μάντεσι τοῖς θείοις, ἵνα ἡμεῖς οἱ ἀκούοντες εἰδῶμεν, ὅτι οὐχ οὗτοί εἰσιν οἱ ταῦτα λέγοντες, οὕτω πολλοῦ ἄξια, οἷς νοῦς μὴ πάρεστιν, ἀλλὰ θεὸς αὐτός ἐστιν ὁ λέγων, διὰ τούτων δὲ φθέγγεται πρὸς ἡμᾶς.* Oecumenius zu 2 Petr. I, 19. sagt: *οἱ τῶν ἐθνῶν μάντεις μανίᾳ γιγνόμενοι παράφοροι ἠγνόουν, ὃ ἔπασχον, ὡς οἱ μεθύοντες κτλ.* Auch die Scythen machten den Griechen den Vorwurf des Rasens in der Begeisterung. Hdt. IV, 79. Wirth, Theorie des thierischen Magnetismus. 27: der Montanismus hatte seine Entstehung in der Nachwirkung hellenischer Religionsbegriffe im Geiste der hellenischen Christen.

christlicher Anschauung, als vielmehr für ein Gewächs des Hellenismus angesehen und gewürdigt wissen wollen.

Nichts desto weniger glaube ich, wird jene Ableitung vor einer umfassenderen und eindringenderen Anschauung des vorliegenden geschichtlichen Materials nicht Stand halten können. Denn, um nur vorläufig einige Enstasen gegen sie vorzubringen, so ist die Ascese in jener gesetzlichen, alttestamentlichen Gestalt, in welcher sie im Montanismus erscheint, schon ganz gewiss nicht heidnischen Ursprungs. Noch weniger der Chiliasmus, der sich vielmehr überall als das, in der Hülle des Christenthums auftretende Judenthum charakterisirt. Mit dem Enthusiasmus der montanistischen Weissagung hat der Cybeledienst allerdings Manches gemein, aber das wahrhafte tiefer liegende Prius jener Prophetie, die eigenthümliche Lehre vom h. Geist erklärt er nicht. Ohnehin weiss er keinen seiner übrigen Züge im Umkreis des Montanismus aufzuweisen, nicht jenen lärmenden musikalischen Rythmus [18]), nicht jenes regellose Getümmel der Processionen [19]), nicht jenen wilden Orgiasmus [20]), dem vielmehr der Montanismus überall den Ernst des religiösen Gesetzes und die Forderung sittlicher Heiligkeit entgegenhält. Ueberhaupt bliebe die ganze Stellung des Montanismus gegen das Heidenthum, wie dieselbe unten noch näher beleuchtet werden soll, der tiefe Hass gegen heidnische Wissenschaft wie gegen heidnisches Leben, der ihn beseelt, ganz unerklärlich, wenn er selbst mit seinen Wurzeln das Gift des Heidenthums in sich gesogen, in sich verarbeitet hätte.

Die phrygische Naturreligion bietet also für die vorliegende Frage einerseits zu viel, andererseits zu wenig — zu viel, in

---

18) Cic. de div. I, 50. Diod. Sic. Bibl. III. 57. Strabo lib. X, 466.
19) Auch hierüber s. Böttiger Ideen I. 278. ff.
20) Ambrosius de offic. Ministrorum I, 4, 16. Quid de sacris phrygiis loquar, in quibus impudicitia disciplina est, atque utinam sexus fragilioris. — Qualis igitur potest ibi vita esse sacerdotum, ubi colitur stuprum Deorum? Non habent igitur sacram virginem,

so fern die ganze äussere Gestaltung und Ausstattung, in der sie auftritt, analoge Züge im Montanismus vergeblich sucht; zu wenig, in so fern sie die constitutiven Momente der genannten christlichen Richtung gar nicht oder nur mangelhaft erklärt. Sollte sich daher eine andere Combination darbieten, eine solche, welche die Unzulänglichkeiten der ersten ersetzt, sollte es sich zeigen, dass es kein zufälliges Zusammentreffen sey, wenn eben jenes phrygische Hierapolis der Sitz des Apostel Philippus und seiner weissagenden Töchter war, auf welche sich noch ein Jahrhundert später ein ephesinischer Bischof zu Gunsten kleinasiatischer Institutionen berief [21]), so werden wir nicht anstehen, das Wahrscheinlichere dem Unwahrscheinlicheren vorzuziehen: es ist diess eine *Zusammenstellung des Montanismus mit dem ebionitischen Judenchristenthum.*

II. Nachweisung der ebionitischen Elemente des montanistischen Systems.

1) Rückblick auf die korinthischen Irrlehrer.

Sehen wir uns bis zur apostolischen Zeit aufsteigend nach älteren Spuren jener Geistesrichtung um, die im Montanismus ihren hervorstechendsten Ausdruck gefunden hat, so sind es wohl die korinthischen Irrlehrer, die schon durch die eigenthümliche Form ihrer ekstatischen Glossolalie unsere Aufmerksamkeit in dieser Beziehung auf sich ziehen müssen. Versuchen wir vorerst, dieses Verwandtschafts-Verhältniss auf bestimmte Punkte zurückzuführen.

1) Der in Rede stehende Zustand ist bei beiden ein *unmittelbares* vom Geist Ergriffenseyn [22]). Wie der Montanismus jede Vermittlung seiner Offenbarungen durch discursives Denken ausschliesst, so lassen auch die korinthischen Glossenredner dasjenige, was der Geist wirkt, plötzlich gewirkt wer-

---

21) Eus. H. E. V, 24.

22) γλώσσαις λαλῶν = λαλῶν ἐκ πνεύματος θεοῦ, ἐν πνεύματι ἁγίῳ. 1 Cor. 12, 3., bei Tertull. oft.

den [23]), sie lassen nur das *πνεῦμα*, nicht den *νοῦς*, das Princip der höheren Erleuchtungen seyn [24]).

2) Jene Zustände sind wesentlich mit der Unterdrückung des individuellen Selbstbewusstseyns verknüpft, daher die tertullianische Identifikation derselben mit der amentia [25]), die paulinische Vergleichung mit der *μανία* [26]).

3) Der Vortrag selbst war bei der Glossolalie der korinthischen Irrlehrer [27]), wie bei den montanistischen Ekstasen, wegen seiner unartikulirten Beschaffenheit für die Zuhörer unverständlich. Dabei ist der schon in anderem Zusammenhang zur Sprache gebrachte bedeutsame Umstand nicht zu übersehen, dass ein Zeitgenosse der Montanisten die prophetischen Reden derselben mit *ξενοφωνίαι* bezeichnet [28]). Wer sollte sich hier nicht an die *ἕτεραι γλῶσσαι* der Apostel-Geschichte, an die *καιναὶ γλῶσσαι* des Marcus, an den *ἑτερόγλωσσος* des ersten Korintherbriefs erinnert finden?

4) Wegen der erwähnten Unverständlichkeit des Vortrags musste eine nachträgliche Auslegung des in der Entzückung

---

23) 1 Cor. 14, 30.

24) 1 Cor. 14, namentlich 14. 15.: *ἐὰν γὰρ προσεύχωμαι γλώσσῃ, τὸ πνεῦμά μου προσεύχεται, ὁ δὲ νοῦς μου ἄκαρπος ἐστιν. κτλ.* Dem *πνεῦμα* entspricht der *προφήτης*, dem *νοῦς* der *διδάσκαλος* 1 Cor. 12, 28. Dass die korinthischen Irrlehrer in den *ὀπτασίαι* und *ἀποκαλύψεις* das ächte Kriterium des *Χριστοῦ εἶναι* gefunden haben, lässt sich auch aus der ohne Zweifel zu dem apologetischen Zweck des Apostels gehörigen Erwähnung der eigenen ekstatischen Zustände 2 Cor. 12. schliessen. Baur, die Christusparthei in Korinth, Tüb. Zeitschr. 1831. IV, 105.

25) S. oben S. 25. Anm. 35.

26) 1 Cor. 14, 23.: *ἐὰν οὖν συνέλθῃ ἡ ἐκκλησία, εἰσέλθωσι δ' ἄπιστοι, οὐκ ἐροῦσιν, ὅτι μαίνεσθε;* Act. 2, 13.: *ὅτι γλεύκους μεμεστωμένοι εἰσίν.*

27) 1 Cor. 14, 7 ff. 2.

28) Auct. Anonym. adv. Cataphr. ap. Euseb. H. E. V, 16.: „*πνευματοφορηθῆναί τε καὶ αἰφνιδίως ἐν κατοχῇ τινι καὶ παρεκστάσει γενόμενον ἐνθουσιᾶν, ἄρξασθαί τε λαλεῖν καὶ ξενοφωνεῖν.*" In der angegebenen Stelle wird auch der Maximilla und Priscilla ein *ἀλλοτριοτρόπως λαλεῖν* zugeschrieben.

Gesprochenen hinzukommen. Auch hier sind die Angaben des Paulus und Tertullian ganz übereinstimmend. Der Erstere erwähnt der ἑρμηνεία γλωσσῶν [29]), der Letztere der interpretatio linguae [30]), beide als eines nothwendigen Complements der Glossolalie.

5) Auch der Inhalt jener ekstatischen Visionen gibt, zufolge der Andeutungen von Paulus und Tertullian, Parallelen in die Hand. Wenn nämlich Paulus vom Glossenredner sagt: „πνεύματι λαλεῖ μυστήρια“ [31]), und vom Propheten: „τὰ κρυπτὰ τῆς καρδιάς φανεροῖ“ [32]), so verknüpft Tertullian, der beides, die Prophetie und die Sprachengabe, nur als die doppelte coordinirte Wirkungsweise des spiritus agnitionis betrachtet wissen will [33]), auch jene beiden Bestimmungen in Eins, und gibt mit offenbarer Beziehung auf den paulinischen Ausdruck als cha-

---

29) 1 Cor. 12, 10. 30. 14, 13. 27. f.

30) c. Marc. V, 8. Edat Marcion aliquem psalmum, aliquam visionem, aliquam orationem, duntaxat spiritualem, in ecstasi, id est, amentia, si qua linguae interpretatio accessit. Die interpretatio linguae setzt genera linguarum voraus: ohne Zweifel will also Tertullian mit den angeführten ekstatisch vorgetragenen Psalmen Visionen und Reden das charisma linguarum bezeichnen. Auch aus der bemerkenswerthen Geschichte einer montanistischen Seherin (bei Tertull. de anima 9.), deren ekstatische Zustände mit denen der Somnambülen jetziger Zeit in allen wesentlichen Punkten identisch zu seyn scheinen, (vergl. über diese Stelle Wirth, Theorie des thierischen Magnetismus 27.) können zwei für die fragliche Vergleichung wichtige Züge angeführt werden. Sie bekam ihre Verzückungen in der Regel während des Gottesdienstes, und zwar in der Art, dass sich dieselben auf das bezogen, was gerade in dem Gottesdienst — in der vorgelesenen Schriftstelle oder in der Predigt war abgehandelt worden. Wenn nach beendigtem Gottesdienst die Gemeinde aus einander gegangen war, setzte sie den Geistlichen den Inhalt ihrer Visionen aus einander.

31) 1 Cor. 14, 2.

32) 1 Cor. 14, 25.

33) c. Marc. V, 8. Alii datur prophetia, alii genera linguarum — hic erit agnitionis spiritus.

rakteristische Momente des prophetischen Geistes an: „futura praenuntiare, occulta cordis revelare, sacramenta edisserere“ [34]).

6) Ausser der Glossolalie findet sich in der korinthischen Gemeinde noch ein anderes pneumatisches Charisma, die eigentliche Prophetie, welche letztere Paulus, die eine der andern unterordnend, ausdrücklich von der erstern unterscheidet. Allein wenn doch in dem antithetischen Satze: *ἐὰν λαλήσω ἢ ἐν ἀποκαλύψει ἢ ἐν γνώσει, ἢ ἐν προφητείᾳ, ἢ ἐν διδαχῇ* [35]), offenbar je zwei Glieder sich entsprechen, also die *προφητεία* der *ἀποκάλυψις* — so hat auch dieses Charisma eine mit der korinthischen Glossolalie und dem montanistischen Prophetenthum gemeinschaftliche Grundlage, die Ausschliessung nämlich der *γνῶσις* und *διδαχὴ*, d. h. alles vermittelten discursiven Denkens.

7) „Ein Christ seyn“ und „den Geist haben,“ war nach der urchristlichen Auffassung Eins. Auf diese Vorstellung sich stützend, und die Voraussetzung einer die natürlichen Vermittlungen überspringenden Wirksamkeit des Pneuma hinzunehmend, glaubten sich die korinthischen Glossenredner den höchsten Grad eines ekstatischen, vom Geiste bewirkten Zustandes zueignen zu müssen, und betrachteten sich sofort als die vorzugsweise Pneumatischen [36]), im Gegensatz gegen die weniger vollkommenen, in geringerem Maase vom Geiste erleuchteten Christen, die Idioten [37]). Es braucht kaum bemerkt zu werden, dass die montanistische Unterscheidung zwischen Pneumatikern und Psychikern, zwischen der ecclesia spiritualis und carnalis ganz auf derselben Grundanschauung und denselben Voraussetzungen beruht.

---

34) c. Marc. V, 15. — Auch von der oben erwähnten Seherin sagt Tertullian (de anima 9.): videt et audit sacramenta, quorundam corda dignoscit etc.

35) 1 Cor. 14, 6.

36) *πνευματικὸς* und *γλώσσαις λαλῶν* ist 1 Cor. 14, 37. identisch gebraucht. Vgl. auch 7, 40.: *δοκῶ δὲ κἀγὼ πνεῦμα θεοῦ ἔχειν.* Baur, Stud. und Krit. 1838. III, S. 644. Wieseler, ebendaselbst S. 711. Anm.

37) 1 Cor. 14, 16. 23.

8) Ueberhaupt lässt sich der Widerspruch der korinthischen Christusparthei gegen Paulus auf einen Grundsatz zurückführen, der, wie dem ganzen älteren Judenchristenthum, so namentlich auch den Montanisten eigenthümlich war. Die Anhänger jener korinthischen Parthei nannten sich *τοὺς Χριστοῦ*, weil sie die unmittelbare Verbindung mit Christus als Hauptmerkmal des ächten apostolischen Ansehens aufstellten [38]). In ähnlicher Weise sammelte Papias die Materialien zu seiner evangelischen Geschichte nicht von den *τὰ πολλὰ λέγουσι*, noch von den *τὰς ἀλλοτρίας ἐντολὰς μνημονεύουσιν* (womit er ohne Zweifel die Anhänger des paulinischen Antinomismus bezeichnen will), sondern von den *τἀληθῆ διδάσκουσιν*, d. h. von den *μαθηταῖς τοῦ κυρίου* [39]). Noch bestimmter sprechen die pseudoclementinischen Homilieen den Gedanken aus, dass nur derjenige, der mit Jesus selbst in persönlichem Umgang gestanden und durch mündliche Mittheilung seiner Lehre theilhaftig geworden sey, ein Recht habe, sein Apostel zu heissen, und seine Predigt zu verkünden [40]). Dieser Nachdruck, den die ebionitische Richtung auf den persönlichen Zusammenhang mit Christus legte, scheint nur in der Annahme einer persönlichen *διαδοχὴ τοῦ πνεύματος* seine Erklärung zu finden. In diesem Fall finden wir die Montanisten vollkommen der gleichen Ansicht. Nicht nur Proclus, der Montanist, beruft sich auf die prophetischen Töchter des Philippus, als auf Vorgängerinnen, aus denen die neue montanistische Prophetie ihre Berechtigung schöpfe [41]), sondern es werden den Montanisten auch bei

---

38) Baur, Tüb. Zeitschr. 1831, IV, 84.

39) Euseb. H. E III, 39. Baur, Tüb. Zeitschr. 1831. IV, 146.

40) Hom. XVII, 19. Petrus zu Simon: *Ει ὑπ' ἐκείνου (Ἰησοῦ) μιᾶς ὥρας ὀφθεὶς καὶ μαθητευθεὶς, ἀπόστολος ἐγένου, τὰς ἐκείνου φωνὰς κήρυσσε, τὰ ἐκείνου ἑρμήνευε, τοὺς ἐκείνου ἀποστόλους φίλει, ἐμοὶ τῷ συγγενομένῳ αὐτῷ μὴ μάχου.* Auch Neander, genet. Entw. gnost. Systeme. 365. und Baur a. a. O. 130. haben auf dieses Verwandschafts-Verhältniss zwischen den korinth. Irrlehrern und den Pseudoclementinen aufmerksam gemacht.

41) Euseb. H. E. III, 31.

Eusebius folgende Worte, die dieselbe Grundanschauung nur noch bestimmter aussprechen, in den Mund gelegt: „*Μετὰ Κοδράτον καὶ τὴν ἐν Φιλαδελφείᾳ Ἀμμίαν τὰς περὶ Μοντανὸν γυναῖκας διαδέξασθαι τὸ προφητικὸν χάρισμα*" [42]) Der prophetische Geist, nach Art einer transmissibeln Geldmünze sich forterbend, muss in ununterbrochener Zeitfolge ein Organ haben, durch das er sich offenbaren und aussprechen kann [43]).

9) Endlich kann noch auf den mit der Glossolalie in Verbindung stehenden Umstand, welcher ebenfalls im Montanismus eine merkwürdige Analogie findet, aufmerksam gemacht werden: dass nämlich in den kirchlichen Versammlungen der Korinthier auch Frauen lehrend, und wohl auch in Zungen redend [44]) auftraten. Dieser Punkt muss jedoch, weil noch andere Erörterungen vorauszuschicken sind, dem weitern Verlauf der Untersuchung vorbehalten werden.

Gewiss ist die in den angeführten Punkten nachgewiesene Uebereinstimmung keine zufällige, oder nur äusserlich hineingetragene, und ebensowenig kann die petrinische, oder die mit ihr identische Christusparthei für eine isolirte Erscheinung der

---

42) Auct. Anonym. adv. Cataphr. ap. Euseb. H. E. V, 17. Neben Quadratus und der Prophetin Ammias scheinen die Montanisten, um die Reihenfolge von prophetischen Männern zu vervollständigen und bis auf Christus hinaufzuführen, auch noch andere Namen für sich in Anspruch genommen zu haben. Der eben genannte Schriftsteller sagt unmittelbar zuvor: „*Οὔτε τινὰ τῶν κατὰ τὴν παλαιὰν, οὔτε τῶν κατὰ τὴν καινὴν πνευματοφορηθέντα προφήτην δεῖξαι δυνήσονται* [die Montanisten], *οὔτε Ἄγαβον, οὔτε Ἰούδαν, οὔτε Σίλαν, οὔτε τὰς Φιλίππου θυγατέρας, οὔτε τὴν ἐν Φιλαδελφίᾳ Ἀμμίαν οὔτε Κοδράτον, οὔτε τινὰς ἄλλους, μηδὲν αὐτοῖς προσήκοντας καυχήσονται.*

43) Es ist desshalb folgerichtig, wenn der Auct. Anonym (a. a O.) die Montanisten auffordert, sie sollen angeben, wer *ἀπὸ Μοντανοῦ καὶ τῶν γυναικῶν* den prophetischen Geist erhalten habe.

44) Das Letztere könnte aus dem Zusammenhang, in welchem die paulinische Warnung steht, 1 Cor. 33—36., so wie aus dem Ausdruck *λαλεῖν* V. 34. geschlossen werden. Auch Billroth und Olshausen fassen Vers 37. in der vorliegenden speciellen Beziehung.

urchristlichen Zeit gelten. Denn wie es Hegesipp, der Zeitgenosse des Montanismus, an der korinthischen Gemeinde zu preisen weiss, dass sie in dem Bekenntniss des reinen Judaismus treu beharrt habe [45]), so finden sich allerwärts, bis tief ins zweite Jahrhundert hinein, die unläugbarsten Spuren jener Richtung, die mit dem generellen Namen des Ebionitismus bezeichnet werden kann — Ebionitismus, was hier ein für allemal erinnert seyn möge, natürlich nicht in jenem engern Sinne gefasst, in welchem noch neuerlich Lange eine Darstellung desselben versucht hat [46]), das Wesen dieser ganzen Denkweise auf die Beobachtung des mosaischen Ceremonial-Gesetzes, auf das feindselige Verhältniss zu dem Apostel Paulus, und namentlich auf die specifisch sogenannte ebionitische Christologie beschränkend, sondern in jenem weiteren, nach welchem insbesondere die Ebioniten des Epiphanius und die pseudoclementinischen Homilieen als seine Repräsentanten betrachtet werden

---

45) Ap. Euseb. H. E. IV, 22: *ἐπέμενεν ἡ ἐκκλησία ἡ Κορινθίων ἐν τῷ ὀρθῷ λόγῳ, μέχρι Πρίμου ἐπισκοπεύοντος ἐν Κορίνθῳ.* Ueber Hegesipp und seinen Judaismus später. Auf ein Vorherrschen des petrinischen Elements in der korinthischen Gemeinde deutet auch, was die ältere Zeit betrifft, das Verhältniss des zweiten Korintherbriefs zum ersten, für die spätere Zeit die vom Bischof Dionysius (ap. Euseb. H. E II, 25.) mitgetheilte Nachricht hin, *Petrus* habe in Gemeinschaft mit Paulus die korinthische Kirche gestiftet (a. a. O.): *ὁ Κορινθίων ἐπίσκοπος Διονύσιος ἐγγράφως Ῥωμαίοις ὁμιλῶν ὧδέ πως παρίστησιν· ταῦτα καὶ ὑμεῖς διὰ τῆς τοσαύτης νουθεσίας τὴν ἀπὸ Πέτρου καὶ Παύλου φυτείαν γενηθεῖσαν Ῥωμαίων τε καὶ Κορινθίων συνεκεράσατε. Καὶ γὰρ ἄμφω εἰς τὴν ἡμετέραν Κόρινθον φυτεύσαντες ἡμᾶς ὁμοίως δὲ καὶ εἰς τὴν Ἰταλίαν ὁμόσε διδάξαντες κτλ.* Die Geschichte weiss aber nur von einer Stiftung durch Paulus.

46) Die Ebioniten und Nicolaiten der apostol. Zeit. 1828. Auch Schenkel, de eccles. corinth. prim. 35. ff. glaubt zwischen Ebioniten und Elxaiten scharf unterscheiden zu müssen. Vergeblich. Diese Trennung ist sowenig durchführbar, als jeder andere Versuch, der etwa noch gemacht werden mag, um in das älteste judenchristliche Sectenwesen, d. h. in die von Epiphanius confundirten Nuancen desselben Licht und Ordnung zu bringen.

müssen [47]). Die korinthischen Irrlehrer scheinen nun zwar ein Recht zu haben, sich dieser Subsumtion unter die ebionitische Grundform zu entziehen, insofern nach der ausdrücklichen Angabe des Epiphanius [48]) *ἡ ἀρχὴ τῆς αἱρέσεως ταύτης γέγονε μετὰ τὴν Ἱεροσολύμων ἅλωσιν.* Während nämlich die Christen, aus Jerusalem ausgewandert, in Peräa und in der Stadt Pella sich aufhielten, habe Ebion unter ihnen seine Irrlehre ausgestreut. Allein, abgesehen von der Unklarheit dieser Ueberlieferung, denn ein Sectenstifter Ebion ist längst unter die Zahl der übrigen auf historischer Fiction beruhender Sectenhäupter verwiesen, so zeigen neben den Ebioniten der Korintherbriefe auch die Ebioniten des Römerbriefs so unverkennbare, wenn auch zum Theil noch embryonisch verhüllte Verwandtschaft mit den Ebioniten des zweiten Jahrhunderts —, und eine Durchdringung des Essäismus und des gewöhnlichen Judenthums schon vor der Erscheinung Christi ist, wenn auch nicht sicher nachweisbar, da uns die religiösen Zustände des gleichzeitigen Judenthums nicht einmal annähernd bekannt sind, so doch in solchem Grade wahrscheinlich, dass nicht ohne geschichtliche Berechtigung angenommen werden kann, gleich das älteste Judenchristenthum sey ein essäisch-tingirtes, d. h. Ebionitismus gewesen. Wenn nun ferner innerhalb des Judenchristenthums selbst nicht etwa zwei Gestaltungen unterschieden werden können, die gewöhnliche, pharisäisch-volksthümliche und die speculative, essäisch-mystische, wenn überhaupt der Ebionitismus nicht eine einzelne Fraction des Judenchristenthums, sondern das Judenchristenthum selbst war, so haben wir jetzt eine Perspective gewonnen, von der aus dem Montanismus eine bestimmtere Stellung angewiesen werden kann. Er ist nämlich, um das Resultat des Folgenden vor-

---

47) Vgl. Credner über Essäer und Ebioniten (in Winers Zeitschr. für wissenschaftl. Theologie II, 211 ff. III, 279.) und Baur, de Ebionitarum origine et doctrina, ab Essenis repetenda. (Osterprogramm 1831).

48) Haer. XXX, 2.

wegzunehmen, in dieselbe Reihe dogmatischer Bestrebungen einzufügen, welche sich in ihren mannigfaltigen Entwicklungsformen von ihrer Wurzel, dem Essäismus, an durch die Parthei der korinthischen Irrlehrer und die Ebioniten des Epiphanius hindurch bis zu den pseudoclementinischen Homilieen als ihrem wahrscheinlichen Culminationspunkt verfolgen lässt. Dass der Ebionitismus ausser Rom namentlich auch in Kleinasien verbreitet gewesen sey, sagt Epiphanius ausdrücklich [49]).

Nachträglich noch einige rechtfertigende Worte über die Stellung, welche den korinthischen Irrlehrern gegeben worden ist. Ich trug kein Bedenken, die Baur'sche Hypothese als die allein probehaltige vorauszusetzen, überzeugt, sie werde zu allgemeinerer Anerkennung durchdringen, sobald man aufgehört haben wird, das Wesen und den Charakter einzelner Secten lediglich aus ihrem Namen herauszuconstruiren, und wo historische Data fehlen, die baumeisterliche Phantasie walten zu lassen. Dieser Vorwurf trifft namentlich die neuestens auch von de Wette approbirte Schenkel'sche Hypothese. Schenkel gelangt in einer übrigens mit Umsicht geführten Untersuchung [50]) zu dem Resultat, die Christiner hätten sich nach Christo genannt, theils weil sie alle apostolische Auctorität verschmähten, theils weil ihre Führer mit Christo in einer geheimnissvollen unmittelbaren Gemeinschaft, durch Gesichte nämlich und Offenbarungen zu stehen vorgaben. Allein diese Hypothese ist ohne geschichtlichen Halt, ohne geschichtliche Analogie. Entweder kann über die Christusparthei schlechthin gar nichts ausgesagt werden, insofern Paulus nicht nur keine runde Definition, sondern nicht einmal eine ausdrückliche, nähere Bestimmung über sie gibt, dieselbe auch später in der Geschichte nicht mehr unter diesem Namen auftritt, oder sie muss unter die von sonsther bekannten und documentirten Richtungen subsumirt werden. Näher aber ist eine christliche

---

49) Haer. XXX, 18.: ὁ Ἐβίων καὶ αὐτὸς ἐν τῇ Ἀσίᾳ εἶχε τὸ κήρυγμα.
50) De ecclesia corinthia primaeva, factionibus turbata. Hiezu de Wette Comm. zu den Corintherbriefen. Einl. 4.

Parthei, welche die Auctorität sämmtlicher Apostel verschmäht hätte, ganz beispiellos in der ältesten christlichen Zeit. Nicht einmal die Gnostiker, die sich am ehesten hätten hiezu veranlasst sehen können, giengen bis zu diesem Punkt geschichtlicher Isolirung fort, denn sie beriefen sich auf die allegorisch gedeutete Schrift und auf eine esoterisch fortgepflanzte apostolische Tradition. Schenkel sucht zwar in einzelnen kirchlichen Erscheinungen, unter denen er den Cerinth, die kleinasiatischen Gegner des Ignatius, die Marcioniten und Montanisten ausdrücklich namhaft macht, Anhaltspunkte seiner Theorie [51]). Was den zuerst genannten Häretiker betrifft, so beruht jedoch alles über ihn Gesagte auf sehr precären Voraussetzungen. Die Erklärung von Iren. adv. Haer. I, 26. [52]) ist geradezu falsch. Mit Recht wundert man sich ferner, zum Beweise der Behauptung, auch die Gegner des Ignatius seyen solche gewesen, die nur einen spirituellen Christus, nur eine spirituelle Verbindung mit ihm anerkannt hätten, Stellen angeführt zu sehen [53]), die doch offenbar gegen Doketen, gegen den Spiritualismus einer doketischen Christologie gerichtet sind. Auch nicht die leiseste Andeutnng findet sich in allen sieben Briefen von jenen Quäckern, die Herr Schenkel in sie hineingetragen hat, um den Nachdruck, mit welchem Ignatius die Idee des Episcopats in den Vordergrund stellt, motiviren zu können. Auf die Gegner des Ignatius folgt Marcion. Wie? dieser Mann, der mit jeder Faser seiner Seele im Paulinismus wurzelt, soll Fortsetzer der antipaulinischen Christiner seyn? Er, der im Apostel Paulus den wahren Träger der evangelischen Verkündigung verehrte, der, um dem Paulinismus zu allgemeiner Anerkennung zu verhelfen, die erste kritische Sammlung des neutestamentlichen Kanons veranstaltete, soll auch zu jenen

---

51) a. a. O. § 87—95.

52) a. a. O. S. 121.

53) a. a. O. §. 89. S. 123. Auf die beiden zuletzt angeführten Stellen ad Smyrn. 12. ad Eph. 3, im Zusammenhang gelesen wird wohl Herr Schenkel selbst kein Gewicht legen.

Enthusiasten gehört haben, die eine unmittelbare, visionäre, nicht durch Tradition und Schrift vermittelte Verbindung mit Christo annahmen? Wenn nicht Alles trügt, unmöglich. Es bleiben noch die Montanisten übrig. Zwar auch sie lassen der in Rede stehenden Hypothese keine vollständige Bestätigung angedeihen, sofern sie, was die vormontanistische Periode, die Periode des Evangeliums betrifft, in alle Wege auf die Apostel, die kleinasiatischen Montanisten namentlich, wie es scheint, auf die Auctorität des Johannes sich beriefen. Man sehe nur, wie energisch Tertullian, auch der Montanist, die Apostolicität der Kirche verficht. Ueberhaupt gehen in der alten christlichen Zeit beide Momente, der Glaube an fortdauernde übernatürliche Erleuchtungen und die Anerkennung der apostolischen Auctorität brüderlich mit einander Hand in Hand. Richtig ist nun allerdings so viel, dass sich die Montanisten zu einer neuen, über den Kreis der apostolischen Verkündigung hinaus liegenden, durch den Paraklet [54]) herbeigeführten Offenbarung bekannten, allein in der ausgesprochenen Absicht, eine neue im Evangelium präformirte und durch die Apostel selbst angekündigte Epoche der christlichen Kirche herbeizuführen. An das Letztere konnte nun offenbar noch nicht gedacht werden mitten unter den Anfängen der apostolischen Predigt, die sich eben anschickte, in alle Welt auszugehen, in der ersten Zeit der noch keimenden christlichen Saat. Der Montanismus re-

---

54) Durch den Paraklet, nicht durch Christus. Der ganze Standpunkt des Montanismus wird verrückt, wenn Schenkel (S. 133.) das *τοῦ Χριστοῦ εἶναι* auf die Montanisten anwendet, oder von einer „verior conjunctio cum Christo," auf die Montan gedrungen haben soll u. dgl. spricht. Damit hätte sich der Montanismus ja selbst aufgegeben. Was Apollonius vom Briefe Themiso's erzählt (*βλασφημῆσαι εἰς τὸν κύριον καὶ τοὺς ἀποστόλους καὶ τὴν ἁγίαν ἐκκλησίαν*) hat Schenkel, die beiden letzten Momente betreffend, richtig erklärt, aber warum nicht dieselbe Erklärung auch auf das erste Glied übertragen, wenn doch selbst Tertullian den Montanismus zum Evangelium in ein Verhältniss setzt, wie das Mannesalter zur Jugend?

präsentirt eine Entwickelungsstufe des Ebionitismus, die nicht um ein Jahrhundert zurückdatirt werden darf.

2. Die montanistische Prophetie.

Der Montanismus ist Ebionitismus — dieser Grundgedanke der nun anzustellenden vergleichenden Untersuchung ist sofort an seinen einzelnen Zügen nachzuweisen. *Zuerst an seiner Prophetie.*

Was sich als Eigenthümlichkeit der korinthischen Gemeinde ausgewiesen hat, die Vorliebe für ekstatische, visionäre Zustände, das Bestreben, an die Stelle einer durchs Wort, seys durch Schrift oder Predigt oder mündliche Ueberlieferung vermittelten religiösen Erkenntniss eine unmittelbare, magische, mit Unterdrückung des individuellen Selbstbewusstseyns verbundene Einwirkung des heiligen Geistes zu setzen, dasselbe finden wir nicht nur im Lauf der beiden ersten, sondern bis tief ins dritte Jahrhundert hinein in der ganzen damaligen christlichen Welt. Die Fortdauer der Gnadengaben in der Kirche, bald in Weissagungen, bald in inneren Gesichten, bald in wunderbaren Krankenheilungen sich offenbarend, ist durch die zahlreichsten Erscheinungen verbürgt, — Beweis genug, dass der Montanismus in seiner Theorie der prophetischen Ekstase nur verallgemeinert, geschärft und auf die Spitze gestellt hat, was, wenn gleich in mehr sporadischen Erscheinungen hervortretend, dem allgemeinen Zeitbewusstseyn angehörte. Und nichts spricht hiefür lauter, als die eine Zeitlang herrschende historische Unart, die apokalyptischen Erzeugnisse der beiden ersten Jahrhunderte, z. B. den Hirten des Hermas [55]), das 4te Buch Esra [56]), die sibyllinischen Orakel [57]), ohne Weiteres und ohne Auswahl den Montanisten zuzuschreiben.

I. Einige geschichtliche Belege für die Allgemeinheit des pneu-

---

55) Blondel, Apolog. pro sent. Hieron. 16. nennt den Hirten einen larvatum prophetam somniatoremque, Montanisticarum superstitionum gurgitem.

56) s. Lawrence bei Gfrörer, Prophetae veteres pseudepigraphi. 159.

57) Das Nähere im dritten Buch der vorliegenden Schrift.

matischen Charisma in der urchristlichen Kirche scheinen nicht überflüssig. Justin und Irenaeus sind unter den Zeugen dafür in erster Reihe zu nennen. *Παρ᾽ ἡμῖν*, sagt der Erstere, *ἐστὶν ἰδεῖν καὶ θηλείας καὶ ἄρσενας χαρίσματα ἀπὸ τοῦ πνεύματος τοῦ θεοῦ ἔχοντας* [58]). Und zwar bilden nach ihm diese prophetischen Gaben des neuen Bundes eine fortlaufende Reihe mit denen des alten Testaments. „Denn, argumentirt er, dass die Prophetie von den Juden gewichen ist, zeigt der Augenschein: auf wen nun anders könnte sie übergegangen seyn, als auf uns, die Erben jener Prärogative des auserkorenen Volks [59])? Die Nothwendigkeit einer Fortdauer der Prophetie wird geradezu vorausgesetzt, ganz wie bei Tertullian [60]), dessen Beweisführung, sowohl was das Verhältniss der alt- und neutestamentlichen Oekonomie, als was die Wirkungsweise des Geistes in beiden Zeitläufen betrifft, mit der vorliegenden unverkennbare Aehnlichkeit hat. Eine Hauptstelle aus Irenaeus hat uns Eusebius aufbehalten [61]). Zum Belege dafür, *ὅτι καὶ εἰς αὐτὸν ὑποδείγματα τῆς θείας καὶ παραδόξου δυνάμεως ἐν ἐκκλησίαις τισὶν ὑπολέλειπτο*, erzählt dieser Kirchenlehrer: „Oft schon hat in der Christenheit der Fall stattgefunden, dass, wenn die ganze Ortsgemeinde mit Fasten und Flehen Gott anrief, selbst Gestorbenen das Leben wiederkehrte, und sie den Bitten der Heiligen geschenkt wurden. Im Namen des Herrn verrichten seine wahren Schüler Wunderthaten, je nach dem Maase der Gnadengabe, die ein Jeder empfangen. Die Einen treiben Dämonen aus, Andere erfreuen sich einer Voraussicht der Zukunft, prophetischer Sprüche und Gesichte (*οἱ δὲ καὶ*

---

58) Dial. cum Tryph. 315. Ed. Colon. cl. Eus. H. E. IV, 18. Die im Text angeführte Stelle wird auch hier durch die bekannte Weissagung Joels eingeleitet.

59) Ib. 314: *Μηκέτι ἐν τῷ γένει ὑμῶν κατὰ τὸ παλαιὸν ἔθος προφήτας εἶναι, καὶ ὄψεις ἰδεῖν ἐστι.* Vielmehr 308: *παρ᾽ ἡμῖν καὶ μέχρι νῦν προφητικὰ χαρίσματά ἐστιν· ἐξ οὗ καὶ αὐτοὶ συνιέναι ὀφείλετε, ὅτι τὰ πάλαι ἐν τῷ γένει ὑμῶν ὄντα εἰς ἡμᾶς μετετέθη.*

60) S. 30. Anm. 55.

61) H. E. V, 7. Iren. adv. Haer. II, 31. 32. Mass. [II, 57. Feuard.]

πρόγνωσιν ἔχουσιν τῶν μελλόντων, καὶ ὀπτασίας, καὶ ῥήσεις προφητικάς), Andere heilen Leidende durch Handauflegung und machen sie gesund [62]. Kurz, es ist nicht möglich, alle Gnadengaben aufzuzählen, die Gott über seine Kirche in aller Welt ausgeschüttet hat." Daher auch die grosse Anzahl von prophetischen Männern, deren die ältere Ueberlieferung gedenkt. Fast alle hervorragende Kirchenhäupter der ersten Jahrhunderte hatten am Charisma der Weissagung Theil. Ausser den schon genannten, einem Agabus, Silas, Quadratus, als deren Diadochen die Montanisten sich selbst betrachteten, kann noch an Ignatius [63]), Melito [64]), Polycarp [65]), oder an minder berühmte Namen, wie den Confessor Attalus [66]) den Phrygier Alexander [67]) und Andere [68]) erinnert werden. Von Cyprian ist be-

---

62) An einer andern Stelle sagt Irenäus (Euseb. a. a. O. Iren. adv. Haer. V, 6.): *καθὼς καὶ πολλῶν ἀκούομεν ἀδελφῶν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ προφητικὰ χαρίσματα ἐχόντων καὶ παντοδαπαῖς λαλούντων διὰ τοῦ πνεύματος γλώσσαις, καὶ τὰ κρύφια τῶν ἀνθρώπων εἰς φανερὸν ἀγόντων ἐπὶ τῷ συμφέροντι καὶ τὰ μυστήρια τοῦ θεοῦ ἐκδιηγουμένων.* Alle diese Züge treffen wörtlich auf die motanistische Seherin zu, welche Tertullian de anim. 9. schildert.

63) Ad Philadelph. 7. ad Trall. 4. Von der Authentie oder Nichtauthentie dieser Briefe ist die historische Bedeutung der angef. Stellen, sofern in ihnen ein allgemeines Zeitbewusstseyn ausgesprochen ist, völlig unabhängig.

64) Eus. H. V, 24.

65) Epist. Eccl. Smyrn. ap. Euseb. H. E. IV, 15. (*Πολύκαρπος*) *γέγονεν ὁ θαυμασιώτατος ἐν τοῖς καθ' ἡμᾶς χρόνοις διδάσκαλος ἀποστολικὸς καὶ προφητικός. Πᾶν γὰρ ῥῆμα, ὃ ἀφῆκεν ἀπὸ τοῦ στόματος αὐτοῦ, καὶ ἐτελειώθη καὶ τελειωθήσεται*

66) Eus. H. E. V, 3. Ein lugdunensischer Märtyrer Alcibiades genoss nur Brod und Wasser. *Ἀττάλῳ οὖν ἀπεκαλύφθη, ὅτι μὴ καλῶς ποιοίη ὁ Ἀλκιβιάδης, μὴ χρώμενος τοῖς κτίσμασι τοῦ θεοῦ, καὶ ἄλλοις τύπον σκανδάλου ὑπολειπόμενος. Ου γὰρ ἀνεπίσκεπτοι χάριτος θεοῦ ἦσαν, ἀλλὰ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἦν σύμβουλον αὐτοῖς.*

67) Er wird bei derselben Verfolgung genannt. Eus. H. E, V, 1: *Ἀλέξανδρός τις, Φρὺξ τὸ γένος — οὐκ ἄμοιρος ἀποστολικοῦ χαρίσματος.*

68) Vgl. Euseb. H. E. V, 28. VI, 5. 11. 29. 40. VII, 7.

kannt, dass er seine Flucht während der decianischen Verfolgung, ja selbst einzelne disciplinarische Anordnungen [69]) durch nächtliche Visionen, die ihm zu Theil geworden, rechtfertigte. Obwohl um diese Zeit das lebendige Herüber und Hinüber zwischen dem Diesseits und Jenseits bereits zu erstarren, die Stimme der Weissagung zu verstummen beginnt. Origenes weiss zwar noch von den ausserordentlichen Zeichen des Geistes zu erzählen, aber es sind nur die letzten Spuren der alten Herrlichkeit. *Σημεῖα τοῦ ἁγίου πνεύματος* — diess sind seine Worte [70]) — *κατ' ἀρχὰς μὲν τῆς Ἰησοῦ διδασκαλίας, μετὰ δὲ τὴν ἀνάληψιν αὐτοῦ πλείονα ἐδείκνυτο, ὕστερον δὲ ἐλάττονα· πλὴν καὶ νῦν ἔτι ἴχνη ἐστὶν αὐτοῦ παρ' ὀλίγοις, τὰς ψυχὰς τῷ λόγῳ καὶ ταῖς κατ' αὐτὸν πράξεσι κεκαθαρμένοις.*

Mögen von diesen und ähnlichen Aussagen die einen, wie bei Cyprian der Selbsttäuschung oder frommem Betruge, die andern, wie bei Gregorius Thaumaturgus, dem Reich der Sagenpoesie angehören, läugnen lassen sich unmöglich jene ausserordentliche Erscheinungen des innern Seelenlebens, deren das nachapostolische Zeitalter so viele aufweist. Nicht einmal befremden dürfen sie uns in einer Zeit grosser geistiger Revolutionen, während das Alte sich zerbröckelte, die Räder einer Weltperiode abrollten, und eine neue Zeit aus Blutströmen auftauchte. Wie sollte nicht, unter dem Druck und den Verfolgungen des Heidenthums, in der Mitte einer sterbenden sich krampfhaft zusammenraffenden Welt, im Angesicht des nahen Weltgerichts, die natürliche Sensibilität ungewöhnlich gereizt, das Lauschen auf die geheimen Stimmen der Natur gesteigert, der mysteriöse Rapport des Diesseits mit dem Jenseits gefördert worden seyn? Alle Perioden religiöser Zuckungen sind von ähnlichen Erscheinungen begleitet, welche anzuzweifeln

---

69) Cypr. Epist. 16. 54. 69.

70) Adv. Cels. VII, 337. Andere Stellen aus Origenes bei Tholuk, über die Wunder der katholischen Kirche. Vermischte Schriften I, 32.

selbst die schärfste Kritik kein Recht hat, so lang es noch nicht hat gelingen können, das Verhältniss des Geistes zum Naturleben auf bestimmte Gesetze zurückzuführen. Gewiss darf dann aber auch der in Rede stehende Punkt nicht zum charakteristischen Merkmal des Montanismus in seiner Differenz von der katholischen Kirche gemacht werden, wie diess z. B. HAGENBACH thut. Innerhalb der christlichen Weltanschauung, urtheilt er [71]), habe sich ein Gegensatz zweier Richtungen ausgebildet, insofern es sich bei der Feststellung des eigenthümlich Christlichen nicht nur handelte von dem Verhältniss des Christenthums zu den bisherigen historischen Religionsformen, sondern auch von dessen Verhältniss zur menschlichen Natur und ihren Erkenntnisskräften überhaupt. Es habe sich in dieser Beziehung als einseitige Erscheinung ein überspannter, über die historische Offenbarung des Christenthums hinausgehender Supranaturalismus kundgegeben, der das Wesen der Geistesinspiration in noch immer fortgehende, ausserordentliche Erregungen setzte, und eine permanente Spannung zwischen Natürlichem und Uebernatürlichem zu erhalten suchte — der Montanismus. Allein, wenn nicht Alles trügt, so ist die alternirende Fluctuation zwischen den Zuständen des ruhenden Selbstbewusstseyns und denen einer übernatürlich bewirkten Erleuchtung, so ist der Gedanke einer fortgehenden Offenbarung in der Kirche kein isolirter, sondern ein der ganzen judaisirenden Periode des Christenthums, d. h. den beiden ersten Jahrhunderten gemeinsamer. Auch wenn Eusebius nicht ausdrücklich zu bemerken Veranlassung genommen hätte [72]), „die mannigfachen Erweisungen der göttlichen Gnadengaben (*πλεῖσται καὶ ἄλλαι παραδοξοποιΐαι τοῦ θείου χαρίσματος*), wie sie zu jener Zeit noch in manchen Kirchen vorgekommen seyen, hätten auch der montanistischen Prophetie bei Vielen Glauben verschafft", so würde doch der Anklang, den diese Richtung allenthalben fand, und das Schwanken des kirchlichen Urtheils

71) Dogmengeschichte I, 52.
72) Euseb. H. E. V, 3.

über dieselbe zu dem gleichen Schlusse berechtigen. Dazu kommt, dass eine Scheidung des natürlichen und übernatürlichen Gebiets erst einer spätern Zeit der christlichen Kirche angehört, ja zum Theil erst als Folge der vom Montanismus gegebenen Anregungen betrachtet werden kann. Wenn z. B. Justin über die christlichen Charismen in folgender Weise sich äussert: *οἱ Χριστιανοὶ λαμβάνουσιν δόματα ἕκαστος, ὡς ἄξιοί εἰσιν, φωτιζόμενοι διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ Χριστοῦ· ὁ μὲν γὰρ λαμβάνει συνέσεως πνεῦμα, ὁ δὲ βουλῆς, ὁ δ' ἰσχύος, ὁ δ' ἰάσεως, ὁ δὲ προγνώσεως, ὁ δὲ διδασκαλίας, ὁ δὲ φόβου θεοῦ* [73]) — so hat er hier das in der natürlichen Entwicklung des christlichen Geistes Begründete offenbar nicht unterschieden von dem auf dem ausserordentlichen Wege übernatürlicher Mittheilung Gewirkten. Wie sollte er auch. Erst wenn die hochgestiegenen Lebensfluthen sich gelegt, wenn der Sturm der Herzen gestillt, die ruhige Gesetzmässigkeit alles Werdens ins Bewusstseyn getreten ist, beginnt das Reich des Uebernatürlichen sich auszuscheiden, beginnt das Wunder, ein Wunder zu seyn.

II. Eine Eigenthümlichkeit der montanistischen Theorie des Prophetismus ist noch zu erörtern übrig, der Accent, den sie auf die Bewusstlosigkeit des vom Geist ergriffenen Subjects legt. Auch dieser Zug, denn er stammt aus dem Judenthum, ist den meisten Gestaltungen des Ebionitismus gemein. Indem in der jüdischen Religion das Göttliche als die absolute Macht, das Endliche als das absolut Nichtige angeschaut wird, ist jedes Zusammentreffen dieser beiden Seiten, wie ein solches in der Inspiration gesetzt wird, eine Manifestation jener Macht und dieser Nichtigkeit. Die Nichtigkeit des endlichen Ich aber ist, dass es aufhört, Ich, Selbstbewusstseyn zu seyn, mit andern Worten, es geräth, so bald es in reale Berührung mit dem göttlichen Wesen kommt, in Ekstase. Diese jüdische Anschauung finden wir in einzelnen Andeutungen schon im Alten Testament [74]), später in der bekannten Sage über die Entstehung

73) Dial. cum Tryph. 258. Colon.

74) Aber die Propheten darum für Somnambülen zu halten (Kieser,

der LXX [75]), in bestimmterer Gestalt, sammt ihren theologischen und anthropologischen Prämissen, bei Philo [76]), in mannigfa-

---

System des Tellurismus §. 201.), war nur einer medicinischen Betrachtungsweise geistiger Phänomene möglich.

75) Dähne, jüd. alex. Religionsphilos. I, 57. II, 1 ff.

76) Quis rerum div. haer. I, 511. Mang. *Ὅτε μὲν φῶς ἐπιλάμψει τὸ θεῖον, δύεται τὸ ἀνθρώπινον, ὅτε δ' ἐκεῖνο δύει, τοῦτ' ἀνίσχει καὶ ἀνατέλλει. Τῷ δὲ προφητικῷ γένει φιλεῖ τοῦτο συμβαίνειν· ἐξοικίζεται μὲν γὰρ ἐν ἡμῖν ὁ νοῦς κατὰ τὴν τοῦ θείου πνεύματος ἄφιξιν*, [Tertullian, wie wenn er unsere Stelle übersetzte: In spiritu homo constitutus, praesertim, quum *gloriam Dei conspicit*, vel quum per ipsum Deus loquitur, necesse est *excidat sensu, obumbratus* scilicet *virtute divina*], *κατὰ δὲ τὴν μετανάστασιν αὐτοῦ πάλιν εἰσοικίζεται. Θέμις γὰρ οὐκ ἔστι θνητὸν ἀθανάτῳ συνοικῆσαι· διὰ τοῦτο ἡ δύσις τοῦ λογισμοῦ καὶ τὸ περὶ αὐτὸν σκότος ἔκστασιν καὶ θεοφόρητον μανίαν ἐγέννησεν. Ὄντως γὰρ ὁ προφήτης, καὶ ὁπότε λέγειν δοκεῖ, πρὸς ἀλήθειαν ἡσυχάζει* [Mont. ap. Epiph.: *ἄνθρωπος κοιμᾶται*], *καταχρῆται δ' ἕτερος αὐτοῦ τοῖς φωνητηρίοις ὀργάνοις, στόματι καὶ γλώττῃ πρὸς μήνυσιν, ὧν ἂν θέλῃ* [Mont. ap. Epiph.: *ἄνθρωπος λύρα, παράκλητος πλῆκτρον*] *Τέχνῃ δ' ἀοράτῳ καὶ παμμούσῳ ταῦτα κρούων* [Mont. ap. Epiph.: *πλήσσων, ἐκστάνων καρδίας*] *εὔηχα καὶ παναρμόνια καὶ γέμοντα συμφωνίας τῆς πάσης ἀποτελεῖ.* Ebenso de monarch. I. II, 222.: *Ὁ προφήτης, εἰ λέγει, οὐ δύναται καταλαβεῖν ὅγε κατεχόμενος ὄντως καὶ ἐνθουσιῶν, ὃ δ' ἐνηχεῖται, διελεύσεται καθάπερ ὑποβάλλοντος ἑτέρου. Ἑρμηνεῖς γάρ εἰσιν οἱ προφῆται θεοῦ καταχρωμένου τοῖς ἐκείνων ὀργάνοις πρὸς δήλωσιν ὧν ἂν ἐθελήσῃ.* De special. legib. II, 343.: *προφήτης οὐδὲν ἴδιον ἀποφαίνεται τὸ παράπαν, ἀλλ' ἔστιν ἑρμηνεὺς, ὑποβάλλοντος ἑτέρου πάνθ' ὅσα προφέρει καὶ καθ' ὃν χρόνον ἐνθουσιᾷ γεγονὼς ἐν ἀγνοίᾳ* [Tertullian von Petrus in der Verklärungs-Geschichte: nesciens, quid diceret, non simplici errore, sed amentia, quae gratiae convenit], *μετανισταμένου μὲν τοῦ λογισμοῦ καὶ παρακεχωρηκότος τὴν τῆς ψυχῆς ἀκρόπολιν, ἐπιπεφοιτηκότος δὲ* [Tertullian: superveniente spiritu] *καὶ ἐνῳκηκότος τοῦ θείου πνεύματος καὶ πᾶσαν τὴν τῆς φωνῆς ὀργανοποιΐαν κρούοντος καὶ ἐνηχοῦντος εἰς ἐναργῆ δήλωσιν ὧν προθεσπίζει.* Solche übernatürliche Erleuchtung postulirte Philo, wie Tertullian, auch zum Verständniss der Schrift. Quod omnis prob. lib. II. 458.: *τοὺς πατρίους νόμους ἀμήχανον ἀνθρωπίνην ἐπινοῆσαι ψυχὴν ἄνευ κατακωχῆς ἐνθέου.* Ebenso glauben Beide verschiedene Abstu-

chen Spuren auch bei den Essäern [77]). Ob die entsprechenden Sätze der ältesten Apologeten ebenfalls auf den Judaismus oder vielmehr auf ihren Platonismus zurückzuführen sind, liesse sich noch weiter verhandeln, — genug, dass sie, selbst bis auf die Wahl der bildlichen Verhältnissbestimmungen hinaus, mit den Lehrsätzen und Formeln des montanistischen Systems zusammentreffen. Justin und Athenagoras sind es, die zu dieser Vergleichung auffordern; der Erstere in folgender classischen Stelle [78]): „Weder von Natur noch auf dem Wege endlichen Denkens war es den Menschen möglich, so grosse und herrliche Wahrheiten zu Tage zu fördern, sondern vermöge der göttlichen Einsprache von oben herab. Daher hatten die heiligen Männer der Vorzeit nicht nöthig, sich auf Rede- und Streitkunst zu verstehen, sondern nur, sich dem Wirken des göttlichen Geistes rein leidend hinzugeben (*καθαροὺς ἑαυτοὺς τῇ τοῦ θείου πνεύματος παρασχεῖν ἐνεργείᾳ*), damit ihnen, wie Saiteninstrumenten, eine höhere Hand vom Himmel herab Töne entlockte, und die Erkenntniss der himmlischen Dinge ihnen enthüllte (*ἵν' αὐτὸ τὸ θεῖον ἐξ οὐρανοῦ κατιὸν πλῆκτρον, ὥςπερ ὀργάνῳ κιθάρας τινὸς ἢ λύρας τοῖς δικαίοις ἀνδράσι χρώμενον κτλ.*).“ Auch Athenagoras bedient sich der Vergleichung mit einem musikalischen Instrumente [79]); noch mehr, — er

---

fungen der Inspiration annehmen zu müssen. Wie Tertullian den heil. Geist zwar allen Glaubigen, den Aposteln aber in eigenthümlichem Sinne zuschrieb, so lässt Philo seinen Moses die einen Bestandtheile des A. Test. vermöge der ihm mitgetheilten *προγνωστικὴ δύναμις*, die andern *ἐκ προσώπου τοῦ θεοῦ*, d. h. vermöge ausschliesslicher göttlicher Eingebung niederschreiben (vit. Mos. III. II, 163. Dähne, jüd.-alex. Religionsphilos. I, 29 ff.).

77) Joseph. Antiq. 15, 10, 5. 17, 13, 3. Bell. jud. 1, 3, 5. cl. Antign. 13, 11, 2 Porph. de abst. §. 12. 381. ed. Morill. Die Stellen bei Bellermann, über die Essäer, 41. 55. 59. 61. 65. 69. 70. u. s. w.

78) Cohort. ad Graec. cap. 8. [pag. 9. Colon.]

79) Legat. 7. [pag. 8. Colon]: *θεοῦ πνεῦμα, ὡς ὄργανα κεκινηκὸς τὰ τῶν προφητῶν στόματα* 9. [9.]: *οἱ προφῆται κατ' ἔκστασιν τῶν ἐν αὐτοῖς λογισμῶν κινήσαντος αὐτοὺς τοῦ θείου πνεύματος, ἃ*

bezeichnet den Zustand des inspirirten Subjects mit dem hiefür specifischen Ausdruck der Ekstase [80]), zum Beweis, dass die montanistische Verzückung damals noch nicht angefangen hatte, dem kirchlichen Bewusstseyn fremd oder gar feindlich zu seyn. Je mehr aber beide, Athenagoras sowohl als Justin, *im Gegensatz* gegen die heidnische Speculation, die Passivität der Offenbarungsorgane, als durch welche jede verunreinigende menschliche Mitwirkung ausgeschlossen werde, urgiren, desto weniger ist ein Zusammenhang ihrer Inspirationstheorie mit den heidnischen Vorstellungen von der prophetischen Mantik, wie ein solcher von HAGENBACH vermuthet wird [81]), wahrscheinlich. Von Montan's „*λύρα*" und „*πλῆκτρον*" kann es, glaube ich, mit Bestimmtheit behauptet werden.

III. Wenn die pseudoclementinischen Homilieen bis hieher übergangen worden sind, so geschah diess nur, weil ihre Offenbarungstheorie um so mehr eine umfassende und zusammenhängende Darstellung zu verdienen schien, als sie die treffendste Parallele für die vorliegende Frage abgibt, denn in ihnen ist der Satz, der der Hebel des ganzen Montanismus genannt werden kann, doctrinell ausgesprochen und gerechtfertigt: dass nämlich alle Offenbarung religiöser Wahrheit Prophetie sey. Nur in der Prophetie glaubt der Verfasser dieser Homilieen die Subjectivität des menschlichen Wissens aufgehoben [82]), die Probleme aller Speculation gelöst [83]). Alle diejenigen, welche die

---

ἐνηργοῦντο, ἐξεφώνησαν· συγχρωμένου τοῦ πνεύματος, ὡσεὶ καὶ αὐλητὴς, αὐλὸν ἐμπνεῦσαι Dasselbe Bild noch oft, z. B. Macar. Hom. 47, 14. [544. Prit.]: *πλῆκτρον τῆς θείας χάριτος, — ὡς γὰρ διὰ τοῦ αὐλοῦ τὸ πνεῦμα διερχόμενον λαλεῖ, οὕτω διὰ τῶν ἁγίων καὶ πνευματοφόρων ἀνθρώπων τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιόν ἐστιν ὑμνοῦν.*

80) In der zuletzt angeführten Stelle.

81) Dogmengeschichte I, 82. 84.

82) Hom I, 19.: *ἄλλως* [ohne den wahren Propheten], *ἀδύνατον ἐνιδεῖν τῆς αἰωνίου σωτηρίας τὴν ὁδὸν, — ὡς πᾶσα ὑπόθεσις ἀνασκευάζεται καὶ κατασκευάζεται κτλ.* Das Folgende spricht diesen Gedanken besonders klar aus.

83) Hom. II, 12.

Wahrheit durch sich selbst, d. h. durch ihre Unwissenheit zu erkennen trachteten, haben sich in vergeblichem Suchen verzehrt [84]), wie die Philosophen unter den Hellenen, und die Strebsameren unter den Barbaren. Denn indem sie sich mit ihren Muthmassungen an das Sichtbare hielten, und von hier aus auf der Linie des endlichen Erkennens fortgehend (*τὴν οἰκείαν τῶν ὑποθέσεων ἀκολουθίαν ἀλήθειαν εἶναι νομίσαντες*), Erklärungen über das Unsichtbare abgaben [85]), also von der Empirie zur Idee aufzusteigen versuchten, mussten sie zu ganz falschen Resultaten gelangen. Die Prophetie schlägt vielmehr den umgekehrten Weg ein. Nicht die aus der Aussenwelt geschöpfte, durch das Medium der Erkenntnissthätigkeit, oder durch das Prisma der Subjectivität gebrochene und getrübte [86]), sondern die von innen heraus quellende Erkenntniss ist es, auf der sie beruht, sie ist darum auch nicht Denkprozess, nicht rationelles Wissen [87]), sondern leidendes Vehikel der Idee, unmittelbare Intuition [88]), und darum über alle Sophismen der klügelnden Vernunft erhaben [89]). Bekanntlich haben die Pseudoclementinen, was sie alles unter dem Namen der Prophetie befassen, in der Person des „wahren Propheten" hypostasirt. Dieser wahre Prophet ist der *πάντοτε πάντα εἰδὼς* [90]), *τὰ μὲν γεγονότα, ὡς*

---

84) Hom. II, 6.
85) Hom. II, 7. 8.
86) Hom. II, 7. (die hellenischen Philosophen) *τὸ ὅπως ποτὲ παραστὰν αὐτοῖς τοῦτο ἀληθὲς εἶναι νομίσαντες κτλ.* Das subjectiv Wahre bezeichnet der Verfasser auch als das Angenehme. 8: *πείθει δ' ἕκαστον ἀφ' ἑαυτοῦ ζητοῦντα μαθεῖν οὐ πάντως τὸ ἀληθὲς, ἀλλὰ τὸ τέρπον. Ἐπεὶ οὖν ἄλλον ἄλλο τέρπει, ἄλλον ἄλλο κρατεῖ ὡς ἀληθές· τὸ δ' ἀληθές ἐστι τὸ δοκοῦν τῷ προφήτῃ, οὐ τὸ ἑκάστῳ ἡδύ.*
87) Hom. III, 11.
88) Hom. II, 10: *ὁ προφήτης μόνος παρὰ πάντας ἀνθρώπους καὶ μὴ μαθὼν ἐπίσταται.*
89) Hom. II, 9. II, 21.: *Πρὸς προφητείαν οὐδὲν δύνανται οὔτε τέχναι λόγων, οὔτε σοφισμάτων ἐπίνοιαι, οὐ συλλογισμοί, οὐκ ἄλλη τις μηχανή*
90) Auch Hom. II, 12. III, 11. VIII, 10.

ἐγένετο, τὰ δὲ γινόμενα ὡς γίνεται, τὰ δ' ἐσόμενα, ὡς ἔσται, μόνος τὴν ἀλήθειαν ὑφηγεῖσθαι πεπιστευμένος. Τοῦτο γὰρ προφήτου ἴδιον, τὸ τὴν ἀλήθειαν μηνύειν, ὥςπερ ἡλίου ἴδιον, τὸ τὴν ἡμέραν φέρειν [91]), d. h. er weiss sich selbst als alle Wahrheit, er ist der sich offenbare Begriff [92]). Der Sinn dieser eigenthümlichen Ausdrucksweise liegt hiemit am Tage. Der wahre Prophet der Pseudoclementinen, ähnlich dem Weisen der Stoiker, sollte nur in subjectiv-persönlicher Weise dasselbe vorstellen, was in objectiver Form der Logos der Alexandriner, der Paraklet der Montanisten — das Prinzip der absoluten Wahrheit. Und zwar hat, wenn wir auf die subjective Erscheinungsform dieses Prinzips sehen, die praktische Verbindung des endlichen und unendlichen Geistes, die der Montanismus in seiner Ekstasentheorie anstrebt, in der clementinischen Prophetie einen viel entsprechenderen Ausdruck gefunden, sofern diese nicht mehr nur momentaner Zustand der Verzückung, sondern immanente Kraft, ruhendes Selbstbewusstseyn ist [93]). Uebrigens ist diese Anschauungsweise, die religiöse Offenbarung unter die Kategorie des Prophetismus zu stellen, keineswegs nur individuelles Erzeugniss der Pseudoclementinen. Sie ist vielmehr, indem sich in ihr unverkennbar der jüdische Standpunkt reflektirt, der sich selbst in alttestamentlicher Weise als Vorbereitung der kommenden Vollendung betrachtet, ein Standpunkt, von dem aus alle Erkenntniss der Wahrheit als unmittelbar göttliche That erscheint, — dem Judaismus überhaupt eigen. Der Hirte des Hermas hat den ganz entsprechenden Gegensatz des wahren und falschen Propheten aufzuweisen [94]).

---

91) Hom. II, 6.

92) Dieser Gedanke wird auch veräusserlicht so ausgedrückt: „er weiss die Zukunft" (III, 12 : *οὐ μόνον τὰ παρόντα ἐπίσταται, ἀλλὰ καὶ μέχρις αὐτοῦ μέλλοντος αἰῶνος ἀπέραντον ἐκτείνει τὴν προφητείαν* und sonst). Denn die Idee, als Resultat ihrer selbst, ist in die Zeit hinaus geworfen die Zukunft.

93) Dieses Bewusstseyn sprechen die Pseudoclementinen selbst ausdrücklich aus, z. B. III, 13. Das Nähere unten.

94) Lib. II. Mand. XII, 1. Bei Hegesipp Anklänge, siehe Baur, Ur-

Dreierlei scheint aus dem montanistischen Postulat des Enthusiasmus sich unmittelbar zu ergeben, ein negatives Verhältniss zur Tradition und Schrift, zur Immanenz des göttlichen Pneuma, und zur menschlichen Willensfreiheit. Allein zu diesen Consequenzen schreitet der Montanismus nur halb oder gar nicht fort. Er zieht es vor, um seine Uebereinstimmung mit dem Ebionitismus auch hier nicht verläugnen zu müssen, heterogene Elemente unter einander zu mischen.

I. Der Montanismus setzt neben der äussern geschichtlichen Offenbarung eine dieser coordinirte, innere. Haben aber beide *gleiche* Berechtigung, so kann die eine nicht Offenbarung seyn. Die Absolutheit der erstern schliesst ein späteres Correctiv, die Autarkie der letztern ein früheres Complement aus. Es kommen also im montanistischen System ein katholisches und ein antikatholisches Prinzip mit einander in Streit. Die katholische Wahrheit ist ein gleichmässiger, durch die mannigfaltigsten Zuflüsse allmählig anschwellender Strom, die montanistischen Erleuchtungen dagegen plötzliche, regellos aus der Erde emporsprudelnde Quellen; jene ist durch die Idee einer complexen Continuität, diese durch das Hängen an einer vermittlungslosen Atomistik bedingt. Dieser Gegensatz liegt bei Tertullian offen zu Tage, nicht nur, indem er hin und wieder seine Beweisführungen gegen die Häretiker statt auf das Ansehen der kirchlichen Ueberlieferung, vielmehr auf die Auctorität des Paraklets stützt [95], — Haereses, sagt er in einer andern Stelle [96]), non tam novitas quam veritas revincit, — sondern auch, indem er das Verhältniss der montanistischen und katholischen Praxis mit schneidender Schärfe als das Verhältniss der Wahrheit zur Gewohnheit bestimmt. Qui paracletum receperunt, veritatem consuetudini anteponunt. Quippe consue-

---

sprung des Episcopats. 28. Anm. und die daselbst aus Euseb. IV, 22. ausgehobenen Worte. Pseudoprophetie ist auch sonst gewöhnliches Synonymon für Heterodoxie.

95) z. B. de resurr. 63

96) De virg. vel. 1.

tudo initium ab aliqua ignorantia vel simplicitate sortita in usum per successionem corroboratur, et ita adversus veritatem vindicatur [97]). Allein Tertullian müsste nicht der streng positive Kirchenlehrer seyn, der er ist, wenn er diesen Widerspruch gegen die katholische Kirche und gegen ihr Prinzip der geschichtlichen Stetigkeit hätte folgerichtig durchführen oder auf die Länge ertragen können [98]). Daher bei ihm ein zweideutiges Schwanken. Bald lässt er, z. B. in seiner Schrift de corona [99]), beide Seiten des Gegensatzes — veritas und consuetudo, ratio und traditio — alternirend neben einander herlaufen. „Wenn du für diese und ähnliche Gebräuche ein ausdrückliches Gesetz der Schrift forderst, so findest du keines. Die Ueberlieferung wird dir als Quelle, die Gewohnheit als Gewährleisterin genannt. Den innern Grund, auf dem beide ruhen, magst du entweder selbst ersehen, oder ihn dir von einem Andern mittheilen lassen. Es folgt also, dass auch die nichtgeschriebene Ueberlieferung gerechtfertigt werden kann, indem sie durch die Gewohnheit, ihre vollgültigste Zeugin, bestätigt wird. Hat doch auch in weltlichen Dingen die Gewohnheit gesetzliche Geltung, so bald ein ausdrückliches Gesetz fehlt.“ Bis hieher eine Identification der traditio und ratio zu Gunsten der erstern, jetzt zu Gunsten der letztern: „Wenn das Gesetz seiner Natur nach vernünftig ist, so wird sofort auch alles Vernünftige, gleich viel von wem aufgebracht, Gesetz seyn. Oder meinst

---

97) a. a. O. Der ganz gleiche Gedanke in den Pseudoclementinen, IV, 11.: *πολλὴ ἡ διαφορὰ ἀληθείας καὶ συνηθείας. Ἡ μὲν γὰρ ἀλήθεια γνησίως ζητουμένη εὑρίσκεται, τὸ δὲ ἔθος ὁποῖον ἂν παραληφθῇ, εἴτε ἀληθὲς, εἴτε ψευδὲς ἀκρίτως ὑφ᾽ ἑαυτοῦ κρατύνεται κτλ.*

98) Vergl. auch die Bemerkungen von Marheineke, Ursprung und Entwicklung der Orthodoxie und Heterodoxie in den drei ersten Jahrhunderten in Daub und Kreuzers Studien. 1807. III, 150. Anm. Doch ist der Widerspruch zwischen Tertullian dem Katholiker und Tertullian dem Montanisten, den Marheineke sehr stark accentuirt, nicht so gross, als er scheint. Tertullian behauptete ja ausdrücklich eine Irreformabilität der christl. Doctrin.

99) c. 4. Die Schrift ist montanistisch.

du nicht, es sey jedem Gläubigen erlaubt, aus eigenem Nachdenken kirchliche Anordnungen zu treffen, sofern sie nur das Heil befördern?" Im Verlauf der Erörterung tritt jedoch der Antagonismus beider Prinzipien wieder hervor: „die Gewohnheit muss geachtet werden, auch auf die Gefahr hin, dass sie nicht reiner Ausdruck der Vernunft sey (consuetudo colenda, ne non sit rationis interpres). Kommt aber das Letztere noch hinzu, so wird dir, nicht sowohl erst die Verbindlichkeit der Gewohnheit, als die höhere Vernünftigkeit der christlichen Institutionen einleuchtend werden." Bald aber beruft sich Tertullian auch in denjenigen Schriften, deren montanistische Tendenz keinem Zweifel unterliegt [100]), so unbefangen auf die kirchliche Tradition, er weiss das Recht der Verjährung, den bis zur apostolischen Verkündigung hinauf documentirbaren Besitzstand der Kirche so glücklich geltend zu machen, ja in seinen Präscriptionen — wenn es erlaubt ist, auch diese Schrift hieher zu rechnen — hat er das Grundbewusstseyn der katholischen Kirche im Gegensatz gegen die Häresie so getreu und lebendig gezeichnet, ja man kann sagen, auf eine so exacte Formel gebracht [101]), dass kaum zu zweifeln ist, er habe dem Wi-

---

100) Adv. Marc. I, 1. Non negabunt discipuli Marcionis, primam illius fidem nobiscum fuisse, ipsius literis testibus: ut hinc jam destinari possit haereticus, qui deserto, quod prius fuerat, id postea sibi elegerit, quod retro non erat. In tantum enim haeresis deputabitur, quod postea inducitur, in quantum veritas habebitur, quod retro et a primordio traditum est. Sed alius libellus hunc gradum sustinebit adversus haereticos, etiam sine retractatu doctrinarum revincendos, quod hoc sint de praescriptione novitatis. Scorp. 9.: Quamquam etsi hanc persecutionem conditionalem in solos tunc Apostolos destinasset, utique per illos cum toto sacramento, cum propagine nominis, cum traduce spiritus sancti in nos quoque spectasset etiam persecutionis obeundae disciplina, ut haereditarios discipulos et apostolici feminis frutices.

101) Vgl. namentlich c. 20. 21.: ab ecclesiis apostolicis traducem fidei et semina doctrinae ceterae exinde ecclesiae mutuatae sunt, et quotidie mutuantur, ut ecclesiae fiant, ac per hoc et ipsae apostolicae deputantur, ut soboles apostolicarum ecclesiarum. — Omnis doctrina, quae cum illis ecclesiis apostolicis matricibus

derspruch jener entgegengesetzten Prinzipien nur untergeordnete Bedeutung beigemessen, zumal, da sich auch im übrigen Ebionitismus des zweiten Jahrhunderts, so weit wir ihn kennen, beide Elemente nachweisen lassen, die Idee einer fortgehenden Offenbarung sowohl, als die Behauptung einer sich verjährenden, normgebenden Tradition. Für das Eine sind schon oben Belege beigebracht worden, in letzterer Beziehung erinnere ich an die Versuche eines Papias, die mündliche Ueberlieferung zu fixiren [102]) an die Bemühungen Hegesipps, durch eigene Forschungen und Erkundigungen die Apostolicität der gleichzeitigen Kirchenlehre zu verificiren [103]), endlich an die Forderung, welche die Pseudoclementinen an einen Träger des Apostolats machen, in unmittelbar-persönlichem Zusammenhang mit Christo gestanden zu seyn [104]). Mit bestimmtem Bewusstseyn wird derselbe Gedanke in dem Brief des Petrus an Jacobus, der sich an der Spitze dieser Homilieen findet, ausgesprochen. Ein fester traditioneller Kanon (*κανὼν παραδοθεὶς*), heisst es hier, sey nöthig, damit die wahre Lehre nicht durch subjective Auffassungen gespalten werde, (*εἰς πολλὰς γνώμας διαιρηθήσηται*) denn die Enantiophonieen (*ἀσύμφωνα*) und Vieldeutigkeiten der Schrift können leicht zu Abwegen und Missverständnis-

---

et originalibus fidei conspirat, veritati deputanda; communicamus cum ecclesiis apostolicis, quod nulli doctrina diversa: hoc est testimonium veritatis.

102) *Τοὺς τῶν πρεσβυτέρων ἀνέκρινον λόγους* — sagt Papias selbst bei Euseb. H. E. III, 39. — *οὐ γὰρ τὰ ἐκ τῶν βιβλίων τοσοῦτόν με ὠφελεῖν ὑπελάμβανον, ὅσον τὰ παρὰ ζώσης φωνῆς καὶ μενούσης.*

103) Bei Euseb. H. E. IV, 22. Ueber die Bedeutung von *διαδοχή*, deren Feststellung er sich besonders angelegen seyn liess, vergl. Pearson bei Routh, rel. sacr. I, 244. Im Gegensatz gegen die Häretiker legt derselbe grosses Gewicht auf den *ὑγιὴς κανὼν τοῦ σωτηρίου κηρύγματος.* Euseb. H. E. III, 32.

104) S. oben. — In der vorliegenden Beziehung ist besonders noch auf Hom. XI, 35. cl. 2. Cor. III, 2. Rücksicht zu nehmen Die hier erwähnten Testimonia orthodoxiae nehmen in der alten Kirche, als Stützen der Tradition, eine wichtige Stelle ein.

sen verleiten (ὑπὸ τῶν πολλὰ νευεσῶν γραφῶν ἐξοδευθῆναι δυνηθέντες). Ein Gott, Ein Gesetz, Eine Hoffnung sey nur bei denen, deren höchste Erkenntnissquelle die kirchliche Ueberlieferung sey [105]).

II. Die schlechthinige Transcendenz des religiösen Offenbarungsprincips — denn diese ist Voraussetzung der ekstatischen Prophetie des Montanismus — scheint die Immanenz eines selbstständigen religiösen Erkenntnissprincips völlig aufzuheben. Flieht das Selbstbewusstseyn, sobald die höhere Wahrheit auftaucht, schweigt die Stimme der Vernunft, sobald das Wort der Offenbarung spricht, so müssen beide, die Folgerung scheint unvermeidlich, nicht etwa nur disparate, sondern ausschliessende Mächte seyn. Doch wie? ist denn nicht jedem Gläubigen das göttliche Pneuma, jenes Band des endlichen und unendlichen Geistes, zu Theil geworden? Wohl; auch Tertullian behauptet es, selbst an den natürlichen Menschen lässt er den Schöpfer sein eigenes Wesen mittheilen [106]): aber das eine behauptend läugnet er das andere nicht, und zwar auch hier in vollkommener Uebereinstimmung, wenn nicht mit sich selbst, so doch mit andern Erzeugnissen der ebionitischen Denkweise. Um von den Pseudoclementinen abzusehen, die ein potentielles Einwohnen der Offenbarung in jeder Menschenseele zwar annehmen, (ἐν τῇ ἐν ἡμῖν ἐκ θεοῦ τεθείσῃ [sc. ἀληθείᾳ] σπερματικῶς πᾶσα ἔνεστιν ἡ ἀλήθεια [107]) den mantischen Enthusiasmus dagegen bestreiten, so ist es auch hier der Hirte des Hermas, auf dessen völlig analoge Lehrform verwiesen werden muss. Denn er, derselbe, dem alle religiöse Gedan-

---

105) Ep. Petr. ad Jacob. 1. 2 (Cotel. I, 608.)

106) Adv. Marc. IV, 38. Homo in Creatoris imagine et similitudine nomine et *materia* expressus est. Auch seine Aeusserungen über die natürliche Divinationsgabe des Menschen (S. 27. ff.) sind hieher zu ziehen.

107) Hom. XVII, 18. verglichen mit dem tertullianischen testimonium animae naturaliter christianae. Auch ein anderes pseudoclementinisches Theologumenon, die Ausstattung des ersten Menschen mit dem πνεῦμα Χριστοῦ gehört in den Kreis dieser Vorstellungen.

kenerzeugung nur als visionäres Schauen oder als eine durch Engel vermittelte Traumoffenbarung ins Bewusstseyn tritt, verpflanzt an den innersten Herd der subjectiven Selbstbestimmung ein höheres immanentes Prinzip, das über die Gesammtheit des menschlichen Denkens und Thuns eine regelnde Gewalt ausübt [108]).

III. Die gleiche Bewandtniss hat es mit dem dritten der oben bemerklich gemachten Punkte, mit der Lehre von der Willensfreiheit. Ist nämlich das Verhältniss zwischen Natur und Gnade dasselbe im Gebiet des practischen Geistes, was das Verhältniss zwischen Selbstbewusstseyn und Offenbarung im Gebiet des theoretischen, so wiederholen sich in ersterer Beziehung alle jene Folgerungen, die in letzterer Hinsicht eben gezogen worden sind. Fällt daher die Initiative aller höheren Lebensgestaltungen schlechthin auf die Seite der göttlichen Thätigkeit, so scheint der Weg zur Prädestinationslehre unvermeidlich. In der That fehlt es nicht an Sätzen, die ein vollkommen augustinisches Gepräge an sich tragen. Wenn wir z. B. von Johannes dem Täufer lesen [109]), er habe, als seine Mission beendigt und seine ausserordentliche prophetische Be-

---

108) Lib. II, Mand. 3: Omnis sermo verus ex ore tuo procedat, ut spiritus, quem dominus constituit in carne tua, [Originaltext nach Antiochus: *ὃ ὁ θεός κατῴκισεν ἐν τῇ σαρκὶ ταύτῃ,*] verax inveniatur apud cunctos homines, et dominus magnificetur, qui dedit spiritum in te. Omnes homines acceperunt spiritum sine mendacio Mand. 5, 1: Quodsi patiens fueris, spiritus sanctus, qui habitat in te, mundus erit; quodsi iracundia aliqua supervenerit, continuo spiritus sanctus, qui in te est, angustiabitur et quaeret discedere.

109) c. Marc. IV, 18. Die Stelle oben S. 27. Anm. 39. Andere Stellen: adv. Hermog. 5. Dei erimus, sed ex gratia, non ex nostra proprietate, quia ipse est solus, qui Deos facit. de pat. 1. Ad bona ea capienda sola gratia divinae inspirationis operatur. Unstreitig hat Tertullian den Augustinismus in Nordafrica vorbereitet. Auch bei Cyprian findet sich Entsprechendes, während der Orient, alexandrinischen Einflüssen mehr ausgesetzt, immer eine Hinneigung zum Pelagianismus behielt.

vollmächtigung von ihm genommen worden sey, ebendamit allen Sinn fürs Göttliche, alle Empfänglichkeit für den erschienenen Christus verloren, und sey „communis jam homo et unus jam de turba“ geworden — so erkennen wir in dieser Anschauung ohne Mühe ein Hinstreben zu jenen Grundsätzen, denen der andere grosse afrikanische Kirchenfürst die systematische Vollendung gegeben hat. Nichts desto weniger bleibt Tertullian in der vorwiegenden Mehrzahl seiner Behauptungen [110]) der formellen Freiheit des Judenthums treu. Er sowohl als sein Meinungsgenosse, der Verfasser der Pseudoclementinen, schreibt die Hingabe ans Gute wie ans Böse der freien Wahl und Selbstbestimmung des Menschen zu [111]), was beiderseits

---

110) Einige derselben lauten synergistisch. Ad uxor. I, 8: In virgine gratia, in vidua virtus coronatur. Quaedam enim sunt divinae liberalitatis, quaedam nostrae operationis. Quae a domino indulgentur, sua gratia gubernantur, quae ab homine captantur, studio perpetrantur. Der gleiche Gedanke de virg. vel. 10. Virginitas gratia constat, continentia vero virtute.

111) Monog. 14. Ne duritia cordis imputetur Christo de arbitrii cujuscunque liberi vitio. Ecce, inquit, posui ante te bonum et malum, elige, quod bonum est. — Non potes, quia non vis. Posse enim te, si velis, ostendit, quia tuo arbitrio utrumque proposuit. De exh. cast. 2. Non est bonae fidei, omnia ad Dei voluntatem referre, dicendo, nihil fieri sine nutu ejus, ut non intelligamus, esse aliquid in nobismet ipsis. — Sic excusabitur omne delictum. — Nobis est voluntas et arbitrium elegendi. — Nostra est voluntas, cum malum volumus adversus Dei voluntatem. Adam, princeps delicti, voluit, quae deliquit. Adv. Marc. II, 8. wird auch den gefallenen Menschen Adae status, eadem arbitrii libertas et potestas zugeschrieben. Tertullian ist wohl der Erste, der den Ausdruck liberum arbitrium im vorliegenden dogmatischen Sinne gebraucht. Hom. XI, 8. *Ταῦτα λέγοντες ἀγνοεῖτε, τί ἐστιν τὸ αὐτεξούσιον, καὶ πῶς δυνατόν ἐστιν ἀγαθοὺς τῷ ὄντι εἶναι· ὅτι ὁ ἰδίᾳ προαιρέσει ὢν ἀγαθός ἐστιν, ὁ δ' ὑφ' ἑτέρας ἀνάγκης ἀγαθὸς γενόμενος, ὄντως οὐκ ἔστιν. — Τὸ ἑκάστου ἐλεύθερον ἀποτελεῖ τὸ ὄντως ἀγαθόν.* Eben so XV, 7. II, 15. Vergleichung des menschlichen Willens mit Wachs XVI, 10.

theils aus der Polemik gegen die Gnostiker [112]), theils aus dem gesetzlichen Standpunkt, den sie einnehmen, überhaupt [113]), abgeleitet werden muss.

3. Die Ascese und der gesetzliche Standpunkt des Montanismus.

Wie in theoretischer Beziehung das Postulat des montanistischen Systems, die dynamische Verbindung des Menschlichen mit dem Göttlichen, nur durch Verzückung, nur durch Verneinung des empirischen Ich hatte zu Stande kommen können, so kann sie auch im Umkreise des menschlichen Handelns nur dadurch verwirklicht werden, dass die creatürliche Seite des Menschen, die hemmende Fessel jener Einigung, verneint und abgetödtet wird. Die Ausströmung des Unendlichen in das Endliche erzeugt die göttliche Manie, die Rückströmung des Endlichen in das Unendliche postulirt die ascetische Entsagung [114]).

I. Die Ascese ist überall ein Kriterium dualistischer Frömmigkeit. Auch der Montanismus ruht, wenn gleich unbewusst, auf demselben metaphysischen Gegensatz zwischen Geist und Materie, welchen das Judenthum zur Voraussetzung hat. Nicht als ob damit sein religiöses Thun überhaupt, sein Bestreben, die Macht des Fleischeslebens zu brechen und die Intensivität

---

112) De anima 21. Haec erit vis divinae gratiae, potentior utique natura, habens in nobis subjacentem sibi liberam arbitrii potestatem, quod *αὐτεξούσιον* dicitur. — Inesse autem nobis *τὸ αὐτεξούσιον* naturaliter, jam et Marcioni ostendimus et Hermogeni. Hom. XI, 8: Wenn Gott der Urheber aller unserer Entschlüsse ist, *αὐτὸν αἴτιον λέγετε πορνειῶν, ἀσελγειῶν, πλεονεξιῶν καὶ πάσης βλασφημίας.*

113) Adv. Marc. II, 5. Homo arbitrii sui libertate et potestate signatus est. Hunc statum ejus confirmavit etiam ipsa lex, tunc a Deo posita. Non enim poneretur lex ei, qui non haberet obsequium debitum legi in sua potestate. Sic et in posteris legibus creatoris invenias etc.

114) Auch hier bietet Philo eine treffende Analogie dar.

des geistigen Daseyns zu erhöhen, in den Bereich des gleichen Vorwurfs hineingezogen werden sollte; aber dieser religiöse Ernst ist nicht ungetrübt, dieses Ringen nach höherer Befriedigung des Geistes nicht rein; schon die Erwartung einer im tausendjährigen Reich eintretenden „compensatio eorum, quae in seculo vel despeximus, vel amisimus“ [115]), zeigt deutlich genug, wie wenig es nur der ethische Gegensatz zwischen Geist und Fleisch ist, auf welchem die montanistische Ascese ruht.

An die Stelle der Materie tritt im Ebionitismus der Begriff des dämonischen Reichs, ein Begriff, der unter dem Einfluss des durch parsische Elemente modificirten Judaismus religiöse Bedeutung gewonnen hatte [116]). Demgemäss nehmen die Ebioniten zwei von Gott eingesetzte Mächte an, *ἕνα μὲν τὸν Χριστὸν, ἕνα δὲ τὸν διάβολον, καὶ τὸν μὲν Χριστὸν λέγουσι τοῦ μέλλοντος αἰῶνος εἰληφέναι τὸν κλῆρον, τὸν δὲ διάβολον τοῦτον πεπιστεῦσθαι τὸν αἰῶνα, ἐκ προσταγῆς δῆθεν τοῦ παντοκράτορος κατ᾽ αἴτησιν ἑκατέρων αὐτῶν* [117]). In den clementinischen Homilien tritt dieser Gegensatz zunächst als ein Gegensatz der gegenwärtigen und künftigen Welt auf, indem aber als das eigentliche Subject der letztern der künftige Christus, als das der erstern der Satan betrachtet wird, stellt sich der Antagonismus der kosmischen Prinzipien wieder her. *Ὁ τῶν ὅλων δημιουργὸς καὶ θεὸς δυσίν τισιν ἀπένειμεν βασιλείας δύο, ἀγαθῷ τε καὶ πονηρῷ, δοὺς τῷ μὲν κακῷ τοῦ παρόντος κόσμου μετὰ νόμου τὴν βασιλείαν, τῷ δ᾽ ἀγαθῷ τὸν ἐσόμενον ἀΐδιον αἰῶνα* [118]). Zwischen beiden Mächten steht das einzelne Subject in äquilibristischer Schwebe mitten inne, aber nur so lang, als es sich der Abgötterey nicht zugewandt hat; hat es sich durch Berührung mit heidnischen Cultuselementen, namentlich

---

115) Adv. Marc. III, 24.

116) Vgl. Georgii, über die alexandrinische Religionsphilosophie, Illgens Zeitschrift für histor. Thlg 1839. III, 47.

117) Epiph. Haer. XXX, 16. Aehnlich Clem. Rom. Ep. II, 6. Schneckenburger, Evg. d. Aegypt. 15.

118) Hom. XV, 7. Aus dieser Stelle auch der folg. Satz.

durch Theilnahme an den Opfermahlen entweiht, so verliert es jene Freiheit der Entscheidung, und fällt unrettbar der Gewalt der Dämonen mit Leib und Seele anheim [119]). Noch bestimmter ist diese Anschauung im Hirten des Hermas ausgeführt [120]). „Der Mensch hat zwei Genien, (*ἄγγελοι* im griechischen Original) einen Genius der Gerechtigkeit, und einen Genius der Sünde. Steigt der eine in des Menschen Herzen auf, so spricht er zu ihm Worte der Gerechtigkeit, der Keuschheit, der Frömmigkeit, der Liebe. Der andere Genius ist voll Zorn, Bitterkeit und Unverstand, und seine Werke bringen die Knechte des Herrn zu Fall. Mag nun auch ein Mensch eine noch so glückliche Natur seyn — taucht einmal ein Gedanke des bösen Genius in seinem Herzen auf, so muss er sündigen. Umgekehrt, mag er der nichtswürdigste seyn, aber die Werke des guten Genius steigen in seinem Herzen auf, so kann er nicht anders, (necesse est,) er muss Gutes thun." Die irdische Welt tritt also in die Mitte zwischen die himmlische und dämonische, der Mensch ist der Ort, der Schauplatz des entscheidenden Kampfs. Die tertullianischen Schriften wimmeln von Vorstellungen dieser Art. „Jedem Menschen klebt ein unreiner Geist an, der schon bei der Geburtspforte auf die Seele lauert; Allen werden eigene Genien zugetheilt, die man Dämonen nennt. Auf solche Weise ist fast keine Geburt rein, wenigstens keine der Heiden" [121]). „Die Sündhaftigkeit der Seele, die aus dem ursprünglich mitgetheilten geistigen Verderben [122]) herstammt, ist eine, man kann sagen, natür-

---

119) Hom. VII, 3. *Ὀυκ ἂν τὴν καθ' ὑμῶν ἔσχον ἐξȣσίαν οἱ δαίμονες, εἰ μὴ πρότερον τῷ ἄρχοντι αὐτῶν ὁμοδίαιτοι ἐγεγόνειτε· — τῶν δαίμοσιν ἀποδεδομένων θυμάτων μεταλαβόντες τῷ τῆς κακίας ἡγεμόνι κατεδȣλώθητε.* Dasselbe VIII, 20. IX, 15. Die Erinnerung an die korinthische Gemeinde (1 Cor. VIII.) liegt nahe.

120) Lib. II, Mand. 6, 2.

121) De anima 39. Ebenso 56: nullus ferme homo daemonio caret.

122) Dass hier „vitium originis in dem später gewöhnlich gewordenen Sinn vom Fall der Protoplasten zu verstehen ist, könnte bezweifelt werden.

liche. (naturale quodammodo) Sie ist zur andern Natur geworden und hat ebenfalls ihren eigenen Gott und Vater, den Urheber der Verderbniss selbst; nichts destoweniger ist immer noch das Gute der Seele inwohnend, jenes Ursprüngliche, jenes Göttliche und Aechte, jenes eigentlich Natürliche. (proprie naturale.) Denn was von Gott ist, kann nicht ausgelöscht, nur verdunkelt werden. Auch in den Schlechtesten ist etwas Gutes, und in den Besten etwas Schlechtes. Daher ist auch keine Seele ohne Schuld, weil keine ohne den Samen des Guten" [123]). Der Antagonismus des göttlichen und dämonischen Princips stellt sich auch im Grossen dar als ein weltgeschichtlicher Parallelismus des göttlichen und dämonischen Reichs. „Wie sollte, während der Teufel in ununterbrochener Thätigkeit ist und dem Reiche der bösen Geister täglich Zuwachs verschafft, das Werk Gottes stille stehen oder aufhören, zu wachsen? Zu diesem Ende hat er ja eben den Paraklet gesandt" [124]). Man sieht, Tertullian streift nahe ans manichäische Extrem; denn obwohl er nicht unterlässt, die Alteration der menschlichen Natur erst von Adam an zu datiren, obwohl er, wenn er dem natürlichen Menschen einen Samen des Guten sowohl, als einen Samen des Bösen zuschreibt, damit nur die beiden im christlichen Bewusstseyn unmittelbar enthaltenen

123) De anim. 41.

124) Virg. vel. 1. Es gehört in denselben Gedankenkreis, wenn Tertullian den Teufel als „Affen Gottes" bezeichnet, was er immer thut, so oft er auf Grundsätze oder Institutionen des Heidenthums stösst, die ans Christliche anzuklingen scheinen. De exh. cast. 13: Dei sacramenta satanas adfectat. (aus Veranlassung des Einehegesetzes beim römischen Pontifex Maximus) Ferner de jej. 16. Diabolus divinorum aemulator, (aus Veranlassung des heidnischen Fastens). Ad uxor. I, 8. Pro diaboli aemulatione regem seculi, pontificem maximum rursus nubere nefas est. Quantum Deo sanctitas placet, cum illam etiam inimicus adfectat! De cor. 15. Agnoscamus ingenia diaboli, idcirco quaedam de divinis affectantis, ut nos de suorum fide confundat et judicet. Ebenso de praescr. 40. de pat. 16.

Momente, das Bewusstseyn der Erlösungsbedürftigkeit und das der Erlösungsfähigkeit ausspricht, so gibt er doch nicht selten namentlich durch seine Theorie der Dämonenbesitzungen zu der Voraussetzung Anlass, als ob das Princip des Bösen ausserhalb der Gesammtreihe der menschlichen Individuen zu suchen, und als ob jener Dualismus ein Ausfluss der allgemein menschlichen Natur an sich sey. Zwar darf man nicht ungerecht seyn und eine Klarheit und Durchbildung der Bestimmungen, wie diejenige, die einem Augustin eigen ist, seinem Vorläufer noch nicht anmuthen: aber eben so wenig wird man durch die Polemik Tertullians gegen dualistische Gnostiker sich dazu verleiten lassen, ihm alle Consequenzen eines durchgebildeten Monismus zuzutrauen. Indem er die montanistische Ascese gegen die Ascese eines Marcion, Tatian rechtfertigt, schlägt seine Entschuldigung immer in eine Selbstanklage um. In der That ruhen die beiderseitigen Grundsätze vollkommen auf der gleichen Basis, und Kölln, dessen zustimmende Worte hier anzuführen erlaubt seyn möge [125]), sagt mit Recht, „die montanistische Ascese wuchere ganz auf gnostischem, d. h. dualistischem Boden, und Tertullian komme hier der Weltanschauung der Gnosis so nahe, dass er ungemeinen Scharfsinn oder auch rabulistische Kunst aufbieten müsse, um zu zeigen, dass er nicht gnostisch lehre. Denn jene Enthaltsamkeit in Vollziehung der Ehen, jene Schärfung der Fastengebote sey nicht nur nahe verwandt der gnostischen Ehelosigkeit und Enthaltung von Fleisch und Wein, sondern sey auch aus dem gemeinsamen Grundsatz geflossen, dass der Körper eine Fessel für die Seele und möglichste Entfesselung der letztere Endzweck aller Ascese sey". Zwar wäre es ein unhistorisches Verfahren, Consequenzen aufzubürden, die nicht

---

125) In der oben angef. Recens. S. 498. Der *Unterschied* übrigens des Montanismus von der Gnosis, den Kölln im Verlaufe dieser Recens. allzu sehr verwischt, wird unten zu Tag kommen. Ueberhaupt ist der Dualismus nicht ausschliessendes Kriterium der Gnosis, er ist auch, wenngleich ohne theoretisches Bewusstseyn, dem Ebionitismus eigen.

mit klarem Bewusstseyn ausgesprochen worden sind. Das geistige Eigenthum einer theologischen Denkweise ist nicht grösser, als ihr Bewusstseyn darüber. Wenn sich nun z. B. Tertullian dahin äussert, „durch Xerophagieen werden Gott Offenbarungen abgerungen“ [126]), oder: „durch Fasten werde der Geist und die Gabe der Prophetie herbeigelockt“ [127]), so hat er dabei gewiss nicht das Bewusstseyn, etwas Verfängliches zu sagen, er würde vielmehr eine in dieser Hinsicht an ihn gestellte Suggestivfrage, ob er denn das Körperliche und Materielle an sich als Trübung und Verunreinigung des Geistes betrachte, mit einem entschiedenen Nein beantwortet haben. Allein es ist ein Anderes, dogmatische Bewusstseynsformen auszumitteln, ein Anderes, historische Zusammenhänge und historische Ursprünge aufzusuchen. Vom Standpunkt einer universelleren Geschichtsbetrachtung also, indem über die Mittelglieder hinweggesehen wird, die zwischen gewissen im Leben geltenden practischen Ansichten und zwischen einem theoretisch ausgebildeten Systeme liegen, hatten die Kirchenlehrer späterer Jahrhunderte so unrecht nicht, wenn sie Montanismus und Manichäismus als gleichartige Richtungen unter Eine Kategorie zusammenstellen zu können glaubten [128]).

II. Treten wir den einzelnen Gestaltungen der montanistischen Ascese näher, so nehmen zuerst ihre Grundsätze in Betreff der Speise-Enthaltsamkeit unsere Aufmerksamkeit in Anspruch. Sie weisen unverkennbar auf den Ebionitismus zurück. Die Ebioniten des Römerbriefs enthielten sich des Weins und des Fleischgenusses und beschränkten sich nur auf den Genuss von Vegetabi-

---

126) s. oben S. 54. Anm. 136.

127) De jejun. 8.

128) Isidor Pelus, Ep. I, 245. *ὥσπερ τὸν Μοντανὸν μυσαττόμεθα, οὕτω καὶ Μανιχαῖον, τὸν σύμφρονα αὐτοῦ βδελυξόμεθα.* Ebenso IV, 79. Vgl. noch Baur, manichäisches Religionssystem, 483. ff. Auch in den Rescripten der Kaiser pflegen beide neben einander zu stehen, obwohl sich daraus nichts dogmengeschichtliches folgern lässt; die Manichäer sind hier Collectiv-Name für Gnostiker, ja Häretiker überhaupt.

lien [129]). Die Ebioniten des Epiphanius *παντελῶς ἀπέχονται ἐμψύχων καὶ κρεῶν καὶ πάσης ἄλλης ἐδωδῆς τῆς ἀπὸ σαρκῶν πεποιημένης* [130]) und zwar aus demselben Beweggrund, den wir bei ihren römischen Meinungsgenossen voraussetzen müssen, weil sie alles aus Zeugung Entstandene für verunreinigend ansahen [131]). Von Jacobus, dem Bruder des Herrn, erzählt Hegesipp [132]): *Οἶνον καὶ σίκερα οὐκ ἔπιεν, οὐδ' ἔμψυχον ἔφαγεν.* Im Hirten des Hermas wird die *πολυτέλεια ἐδεσμάτων πολλῶν καὶ ποικίλων τρυφῶν* unter die Eingebungen des bösen Genius gerechnet und den höchsten Sünden beigezählt [133]). Abstine ab adulteriis, erinnert dieselbe Schrift an einem andern Ort [134]), ab ebrietatibus et conviviis malignis, ab esca nimia, a lautitia, a mendacio, a nequitia ficta. Die Pseudoclementinen betreffend, so ist zwar neuerlich [135]) die seit Neander und Credner gewöhnlich gewordene Ansicht, dass auch in ihnen der Fleischgenuss untersagt sey, in Abrede gestellt worden. Mit Recht, sofern sich in ihnen kein ausdrückliches Verbot dieser Art findet, was keineswegs befremden darf bei einer Schrift, die dem Ende des zweiten Jahrhunderts, die einer reicheren Entwickelungsform des Ebionitismus, und einem sehr maasvollen, irenischen Standpunkt angehört. Allein man muss die Pseudoclementinen mit einem wenig vorurtheilsfreien Blick durchgelesen haben, um die sehr bestimmt angedeuteten Warnungen vor Fleischgenuss darin zu übersehen. Wenn z. B. die *βορὰ ζώων* widernatürlich (*παρὰ φύσιν*) genannt wird [136]),

---

129) Röm. XIV, 2. 21. Baur, über die Veranlassung des Römerbriefs. Tüb. Zeitschr. 1836, III, 128. Es kann noch an Hebr. 13, 9. Col. 2, 16. 21. erinnert werden.

130) Epiphan. Haer. XXX, 15.

131) Derselbe ebendaselbst, vgl. mit Röm. XIV, 14. 20. Baur a. a. O.

132) Ap. Euseb. H. E. II, 23. dazu Routh, rel. sacr. I, 213.

133) Lib. II, Mand. 6. nach Antiochus.

134) Lib. II, Mand. 8. Fasten-Vorschriften s. Lib. III, Sim. 5, 3. (Illo die, quo jejunabis, nihil omnino gustabis, nisi panem et aquam.) Analoge Sätze aus Tertullian bei Cotelier z. a. St.

135) Schenkel, de eccl. corinth. 41. ff.

136) Hom. VIII, 15.

so ist diess keineswegs nur auf die Engel zu beziehen, — der Zusammenhang deutet eine solche Beschränkung nirgends an, — sondern als allgemeingültiges Urtheil aufzufassen. Wenn ferner Petrus in der Beschreibung seiner Lebensweise von sich erzählt: „ἄρτῳ μόνῳ καὶ ἐλαίαις χρῶμαι καὶ σπανίως λαχάνοις“ [137]), so motivirt er diess nicht etwa, wie SCHENKEL meint [138]), mit seinen äusseren Umständen, sondern mit seinen Grundsätzen entsagender Frömmigkeit, (ὁ νοῦς γάρ μου τὰ ἐκεῖ πάντα ὁρῶν αἰώνια ἀγαθὰ οὐδὲν τῶν ἐνταῦθα περιβλέπεται,) die er, wie überall, als maasgebend betrachtet wissen will. Noch mehr: mit bestimmten Worten wird gesagt, dass diejenigen, welche sich die gegenwärtige Welt erwählt haben, zwar, so lang diese dauert, die Vollmacht haben, sich der Ueppigkeit und allen Genüssen hinzugeben, dass sie aber dafür an den Gütern der künftigen Welt keinen Theil haben, während diejenigen, die sich für die künftige Welt entscheiden, in der gegenwärtigen nichts als das ihrige betrachten dürfen, ausser Wasser und Brod [139]). Diese Worte lauten so bestimmt und können so wenig nur als Phrase betrachtet werden, dass auch in dieser Beziehung der ebionitische Charakter der clementinischen Homilien keinem begründeten Zweifel zu unterliegen scheint. Blicken wir von hier aus auf die Montanisten hinüber, so finden wir bei ihnen, bei Tertullian wenigstens, ebenfalls kein bestimmtes Verbot des Fleisch- und Weingenusses, allein in den Grundsätzen ihrer Fastengesetzgebung erblicken wir unverkennbare Ueberreste jener ebionitischen Denkweise. „Stationes plerumque in vesperam producimus [140]), Xerophagias observamus, siccantes cibum ab omni carne et omni jurulen-

---

137) Hom. XII, 6.
138) a. a. O. 43. Anm.
139) Hom. XV, 7. 8.
140) Vielleicht zusammenhängend mit dem Gebrauch der Essener oder Therapeuten, erst nach Sonnen-Untergang Nahrung zu sich zu nehmen. Philo de vit. contempl. II, 474. Mang.: Σιτίον ἢ ποτὸν οὐδεὶς ἂν αὐτῶν προσενέγκαιτο πρὸ ἡλίου δύσεως.

tia et uvidioribus quibusque pomis, ne quid vinositatis vel edamus vel potemus [141]), lavacri quoque abstinentiam, congruentem arido victui" [142]). Wenn also die Montanisten dieser Angabe zufolge, nur an gewissen Tagen, nur in beschränkterem Maase für verbindlich erachteten, was die älteren Ebioniten als allgemeine ausschliessliche Pflicht geltend machten, wenn ferner die katholische Praxis von diesen Grundsätzen sich zwar nicht ganz lossagte, aber die Zahl jener Fasttage auf ein Minimum zurückführte, so reihen sich hier drei Standpunkte an einander, von denen sich je der folgende als ein Hinausschreiten über den vorhergehenden darstellt. Tertullian und die Montanisten seiner Zeit stehen in Mitte zwischen beiden, doch mehr den Grundsätzen der Katholiker, als jenen der Ebioniten zugewandt. Ob nun das Gleiche auch von den nichtafrikanischen Montanisten gesagt werden könne, haben wir Ursache zu bezweifeln. Epiphanius behauptet von den Montanisten und den mit ihnen verwandten Häretikern ganz allgemein: *τοῦ γαμεῖν κωλύουσιν, ἀπέχεσθαι βρωμάτων παραγγέλλουσιν, οὐχ ἕνεκεν ἀρετῆς μείζονος, καὶ βραβείων καὶ στεφάνων, ἀλλὰ βδελυκτὰ τὰ ὑπὸ τοῦ κυρίου γεγενημένα ἡγούμενοι* [143]). Auch bei Origenes [144]) rühmt sich ein Montanist:

---

141) Ebenso de patient. 13. Patientia contenta simplici pabulo puroque aquae potu, quum jejunia conjungit.

142) Dasselbe ad uxor. II, 4, wo auf die Uebelstände einer gemischten Ehe aufmerksam gemacht, und unter anderem bemerkt wird: si statio facienda est, [für die christliche Gattin nämlich] maritus de die concedit ad balneas. Jacobus der Bruder des Herrn enthielt sich des Badens völlig. Heges. ap. Eus. II, 23: *ἔλαιον οὐκ ἠλείψατο καὶ βαλανείῳ οὐκ ἐχρήσατο*, vielleicht um der übergrossen Heiligkeit des Wassers willen, denn, sagt Epiphanius (Indic. c. 10. p. 53. Petav.) *οἱ Ἐβιωναῖοι τὸ ὕδωρ ἀντὶ θεοῦ ἔχουσιν*. Aus eben diesem Grunde legten die gewöhnlichen Ebioniten, so viel wir wissen, auf tägliche Waschungen grosses Gewicht. Belege bei Baur, de Ebionitarum origine 49. f.

143) Haer. 48, 8.

144) Comment. in Ep. ad Titum Opp. IV, 696. de la Rue. Ebenso Pamph. Apol. pro Orig. 2. Opp. Orig. IV, Append. 22.

„Mundus sum, non enim accepi uxorem, sed sum Nazaraeus Dei [145]), non bibens vinum, sicut illi“. Endlich thut auch Tertullian in einer seiner Schriften eines ähnlichen ascetischen Lebens rühmende Erwähnung [146]). Aliqui ipsam Dei creaturam sibi interdicunt — sagt er — abstinentes vino et animalibus esculentis, quorum fructus nulli periculo aut sollicitudini adjacent, sed humilitatem animae suae in victus quoque castigatione Deo immolant. Von besonderer Wichtigkeit ist hiebei, was Epiphanius über die Abendmahlsfeier der phrygischen Montanisten aufbewahrt hat. Wie nämlich die Ebioniten des Epiphanius das Abendmahl mit ungesäuertem Brod und blossem Wasser begiengen, (*δι' ἀζύμων, καὶ τὸ ἄλλο μέρος τοῦ μυστηρίου δι' ὕδατος μόνου*) [147]) die römischen Ebioniten, so viel sich aus den clementinischen Homilien schliessen lässt, mit Brod und Salz [148]), beide ohne Zweifel aus Widerwillen gegen den Genuss des Weins, so soll ein Theil der Montanisten, aus diesem Grunde Artotyriten genannt, die Mysterien, d. h. die Eucharistie mit Brod und Käse gefeiert haben [149]). Die Schriften Tertullians enthalten keine Andeutung dieser Art, wohl aber die Geschichten der Perpetua und Felicitas. Perpetua ins Gefängnis geworfen und des Märtyrertodes gewärtig erblickt Christum, als Hirten verkleidet, in einem nächtlichen Traumgesicht. Et clamavit me, fährt die Erzählung fort, et de caseo, quod mulgebat, dedit mihi quasi bucellam; et ego accepi junctis manibus et manducavi, et universi circum-

---

145) Vgl. hiezu den Bericht des Hegesipp über Jacobus (ap. Euseb. H. E. II, 23): *Οὗτος ἐκ κοιλίας μητρὸς αὐτοῦ ἅγιος ἦν. Οἶνον καὶ σίκερα οὐκ ἔπιεν, — ξυρὸν ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ οὐκ ἀνέβη.*

146) De cult. fem. II, 9.

147) Haer. XXX, 16.

148) Hom. XIV, 1. *Πέτρος τὸν ἄρτον ἐπ' εὐχαριστίᾳ κλάσας καὶ ἐπιθεὶς ἅλας τῇ μητρὶ πρῶτον ἔδωκε κτλ.*

149) Epiph. Haer. 49, 2, cl. 1. Die Motivirung des Praedestinatus Haer. 28. (Gall. Bibl. X, 365): „Panem et caseum offerunt, dicentes a primis hominibus oblationes Deo de fructibus terrae fuisse celebratas“ ist ohne geschichtlichen Werth.

stantes dixerunt Amen. Et ad sonum vocis experrecta sum, commanducans adhuc dulcis nescio quid. Et retuli statim fratri meo, et intelleximus passionem esse futuram, et coepimus nullam jam spem in seculo habere [150]). Alle Züge dieser Erzählung verkünden uns, dass von der Eucharistie die Rede sey, — die gefaltenen Hände der Empfängerin, der Schluss, den sie daraus auf ihr nahes Ende zieht [151]), das Amen der Umstehenden [152]); ohne Zweifel ist also der Genuss des Käses nicht ein willkührlich-symbolischer Act, etwa, wie WERNSDORF meint [153]) eine Andeutung der ewigen Seligkeit, sondern ein Act des Cultus, eine sacramentliche Handlung. Doch genug zur Bestätigung dessen, was oben vom Zusammenhang oder vielmehr von der Einerleiheit montanistischer und ebionitischer Ascese gesagt worden ist. Denn wenn auch Gnostische Secten, z. B. die Marcioniten in der Verwerfung des *γαμεῖν, κρεωφαγεῖν* und *οἰνοποτεῖν* mit den Montanisten übereinstimmten [154]), so fehlen doch, den gemeinschaftlichen Dualismus der Welt und Lebensansicht ausgenommen, die übrigen geschichtlichen Bedingungen, die charakteristischen Töne der religiösen Anschauung, die einer solchen Combination einige Wahrscheinlichkeit verleihen könnten.

Der Hass gegen die Materie schlägt beim Montanismus auch in Hass gegen die Naturschönheit, wie gegen die Kunst aus. Zwar bestreitet Tertullian die marcionitische Naturver-

---

150) Act. Perp. et fel. c. 4. RUINART Act. Mart. 95. HOLSTEIN bei RUINART. 108. erinnert an den symbolischen Gebrauch, den Katechumenen Milch und Honig zu geben. Davon ist ja aber hier gar nicht die Rede.

151) „Eucharistia instante Martyrio dabatur“. RUINART 95. Näheres bei den BOLLANDISTEN z. d. St.

152) Justin. Apol. II, 97. Ed. Colon.: *Συντελεσμένης τῆς εὐχαριστίας πᾶς ὁ παρὼν λαὸς ἐπευφημεῖ λέγων Ἀμήν.*

153) Bei NÖSSELT, de vera aetate script. Tertull. 191. Vgl. ausserdem MÜNTER, Primordia eccl. afric. 233.

154) Belege aus Epiphanius, Clemens und Irenaeus bei BAUR, Pastoralbriefe. 24.

achtung [155]), er gibt auch seiner Polemik gegen die Kunst die Wendung, als ob er nur eine die ursprüngliche Natur verfälschende Lüge bekämpfte, allein seine Worte lauten offener, seine Gedanken treten unverschleierter hervor, sobald es nicht die Rücksicht auf den Gegner ist, die ihn zur Vorsicht zwingt. Man erwäge z. B. folgende Sätze, die in seinen Büchern über den Anzug der Weiber enthalten sind: „die Schönheit ist zu nichts nütze, denn ihr einziger Zweck, ihr einziger Nutzen ist die Wollust“ [156]). „Welchen andern Zweck kann es daher haben, wenn das Weib, diese Thüre des Teufels (diaboli janua) [157]) ihre Körperformen putzt? der Schmuck ist nur Unflath, nur Lockung der Unzucht (prostitutionis)“ [158]). „Die natürlichen Reitze sind also nicht nur nicht durch künstliche Mittel zu erhöhen, sondern sogar durch Verhüllung und Vernachlässigung zu tilgen. (dissimulatione et incuria obliterandae)“ [159]). Es gibt einen sittlichen Rigorismus, der auch dann geehrt werden muss, wenn er die schöne Sittlichkeit zurückstösst, aber in cynische Barbarey ausarten darf er nicht. Denn was soll man sagen zu dem fanatischen Eifer, mit dem Tertullian die religiöse Malerey herabwürdigt, indem er das Bild des Hirten, das gewöhnliche Emblem der Trinkgefässe, eine Entweihung des Sacraments, ein Idol der Trunkenheit, ein Beförderungsmittel des Ehebruchs nennt [160])? Bekanntlich ist von ihm noch eine Streitschrift vorhanden, die gegen einen Maler gerichtet ist: es ist unschwer, in ihr die Gereiztheit zu erkennen, mit welcher neben dem Häretiker auch der Künstler gegeisselt wird [161]). Eine besonders lichtvolle Thatsache aber

---

155) c. Marc. I, 14. 23. II, 28.
156) De cult. fem. II, 3.
157) Ebendaselbt I, 1.
158) Ebendaselbst I, 4. II, 2.
159) Ebendaselbst II, 2. Doch gibt Tertullian zu: Etsi accusandus decor non est, ut felicitas corporis, ut divinae plasticae accessio, ut animae aliqua vestis bona, tamen — a. a. O.
160) De pud. 10.
161) Z. B. gleich im Eingang: Hermogenes pingit illicite, et nubit

ist die Ansicht Tertullians von der körperlichen Gestalt Christi. In der Ausmalung derselben konnte sich, je weniger eine authentische Ueberlieferung vorlag, um so ungehinderter die Phantasie ergehen, um so freier die individuelle Geistesrichtung ausprägen. Die meisten der älteren Kirchenlehrer, wie Hieronymus, Augustin, Chrysostomus [162]), die Idee der geistigen und körperlichen Schönheit unbewusst verknüpfend, konnten sich die äussere Erscheinung Christi nicht anders vorstellen, denn als die durchsichtige Hülle des ihm inwohnenden Göttlichen, als das „sinnliche Scheinen der Idee," als die Verkörperung der idealen Schönheit selbst. Tertullian hält sie für hässlich. „Sein Körper war weder von menschlicher Schönheit, noch von himmlischer Klarheit. Schweigen auch die Propheten über sein schmähliches Aussehen, seine Leiden, seine Beschimpfung sprechen dafür. Hätte wohl Jemand gewagt, einen majestätischen Leib zu zerfleischen? ein Angesicht zu bespeien, das dieses Schimpfs nicht werth war? Wie mag man ein solches Fleisch, dem alle Merkmale des Himmlischen abgehen, ein himmlisches nennen" [163])! Auf diese Schilderung ist die ascetische Weltanschauung ihres Verfassers, der am Contrast der äussern Erscheinung und der innern Herrlichkeit sich weidet, gewiss nicht ohne Einfluss geblieben. Es widerstrebte dem ganzen Geist des Montanismus oder vielmehr Ebionitismus, das Schöne, diese Immanenz des Göttlichen im Diesseits, die Kunst, diese Apotheose der Natur, als Selbstzweck gewähren zu lassen. Daher der tiefgewurzelte Kunsthass der ersten christlichen Jahrhunderte, der gewissermassen als Erbtheil des Judenthums betrachtet werden kann [164]). Erst die Gnostiker, zwar ebenfalls Dualisten, aber

---

assidue; legem Dei in libidinem defendit, in artem contemnit, bis falsarius, et cauterio, [Encaustik,] et stilo [Schreibgriffel], totus adulter, et praedicationis et carnis. —

162) Vgl. Le Prieur zu der in der folg. Anm. anzuführenden Stelle.

163) De carne Christi 9.

164) Grüneisen, Ursachen des Kunsthasses in den 3 ersten Jahrhunderten, Kunstblatt 1831. Nro 28. ff.

einer Vermischung des Heidnischen und Christlichen weniger abhold, haben die bildende Kunst in die Kirche eingeführt [165]).

Auch dem Märtyrereifer der Montanisten mag neben dem Wunsch, im Bekenntniss des Glaubens und zur Verherrlichung Christi zu sterben, die unbewusste Sehnsucht zu Grunde gelegen seyn, vom Körper, als dem Kerker des freien Geistes, befreit zu werden. Bestimmt ausgesprochen, wie von den Essäern [166]), ist dieser Gedanke von Tertullian nicht; denn den Leib in rhetorischem Schwung einen Kerker der Seele zu nennen [167]), oder zur Anfeuerung des Todesmuths das Wort des Tragikers zu gebrauchen: Usque adeone mori miserum est [168])? oder den Märtyrern zuzurufen: Cogitemus, ipsum mundum carcerem esse: exisse vos e carcere, quam in carcerem introisse intelligemus: majores tenebras habet mundus, — graviores catenas induit mundus [169]), — ist natürlich innerhalb des christlichen Redegebiets durchaus unverfänglich. Allein die Sterbwuth der Montanisten, von der so manche Beispiele vorliegen [170]), scheint aus nur religiösen Motiven nicht hinlänglich

---

165) Baumgarten-Crusius, Handb. der Dogmengesch. I, 131.

166) Joseph. Bell. Jud. II, 8, 11. (die Essäer glauben) ἐπειδὰν ἀνεθῶσιν αἱ ψυχαὶ τῶν κατὰ σάρκα δεσμῶν, [vorher sind die σώματα εἱρκταὶ genannt], οἷα δὴ μακρᾶς δουλείας ἀπηλλαγμέναι, τότε χαίρειν καὶ μετεώρους φέρεσθαι.

167) Apol. 17. anima — licet carcere corporis pressa. —

168) De fuga 10.

169) Ad Martyras. 2.

170) Das Sendschreiben der Gemeinde zu Smyrna über den Märtyrertod Polycarps (Euseb. H. E. IV, 15. Ruinart. 38.) erwähnt eines Christen, der sich auf verwegene Weise (ῥιψοκινδύνως καὶ ἀνευλαβῶς) freiwillig vor Gericht angab, aber sich durch den Anblick der Martern schrecken liess, und verläugnete. Dieser Unglückliche war ein eben aus seinem Vaterland gekommener Phrygier (Φρὺξ νεωστὶ ἐκ τῆς Φρυγίας ἐπιστάς). In der lyoner Christenverfolgung kommen ebenfalls Phrygier als Märtyrer vor, ein Alexander (Eus. H. E. V, 1.) vielleicht auch Attalus (Περγαμηνὸς τῷ γένει a. a. O.) und Alcibiades (V, 3. und die Anm.

erklärt werden zu können: sie erinnert an den Doketismus Marcions, namentlich an seine Theorie vom Tode Christi, die eine sehr treffende Parallele darbietet. Durch die Apologien, ja Lobpreisungen des Fleisches wenigstens, in denen sich Tertullian bisweilen ziemlich sonderbar ergeht [171]), wird sich kein seiner antignostischen Polemik Kundiger irre führen lassen. Warum sollte er sich nicht auch hier der gleichen Freiheit bedient haben, wie in Betreff der Ehe, die er gegen Marcion rechtfertigt, und gegen die Katholiker verdammt? Es kann gewiss keinen unmittelbareren Widerspruch geben, als die Behauptung: „Das Fleisch, dessen Abtödtung Gott billigt, sey eben desswegen zur Auferstehung bestimmt" [172]). Denn ist der Körper das unzertrennliche Correlat, folglich auch ein adaequates Organ des ihm inwohnenden Geistes, wozu seine Abtödtung? ist er aber ein Kerkerhaus, dass um jeden Preis gesprengt, ein Giftbaum, der um jeden Preis ausgerottet werden muss, wozu seine Verewigung?

III. Die montanistische Ehe-Theorie, von der noch zu sprechen ist, gehört einerseits unter die einzelnen Gestaltungen der montanistischen Ascese, andererseits erfordert sie um ihrer Prämissen willen, die ausserhalb des disciplinarischen Gebiets liegen, eine gesonderte Betrachtung. Bei genauerer Analyse stellten sich in ihr drei, unter sich verflochtene Auffassungsformen heraus. Nach der einen wird die Ehe geradezu verdammt: das Geschlechtsleben ist des Christen unwürdig; die wahre Tugend ist die vollkommene Enthaltsamkeit. Nach der andern wird sie entschuldigt: die Gefahr der *πορνεία* macht ein prophylaktisches Institut dieser Art nothwendig. Nach der dritten wird sie sehr hoch gestellt als ein kirchliches Symbol von absoluter Bedeutung.

Stroth's.) Auch in den von Ruinart gesammelten Märtyrergeschichten stossen wir auf Montanisten, z. B. in der Passio Pionii. 145. Ruin.

171) De resurr. carn. 4. 5.

172) De resurr. carn 9.

Alle drei Momente ebenso unvermittelt aneinandergeknüpft, weist auch der Ebionitismus in seinen verschiedenen Entwicklungsformen auf. Denn wenn gleich das erste dieser Momente, die unbedingte Verwerfung der Ehe, vielleicht nur den Essäern eigen seyn mochte [173]), so ist doch eine entschiedene Geringschätzung dieses Instituts, eine hohe Achtung der Virginität allen Familien des Ebionitismus gemein. Jacobus, der Bruder des Herrn, ist auch hier mit seinem Beispiel vorangegangen: die Uebrigen folgten ihm nach. *Παρθενίαν ἐσεμνύοντο οἱ Ἐβιωναῖοι διὰ τὸν Ἰάκωβον, τὸν ἀδελφὸν τοῦ κυρίου*, sagt Epiphanius [174]). Wahrscheinlich steht es im Zusammenhang hiemit, wenn in der korinthischen Gemeinde ähnliche Ansichten von der judenchristlichen Parthei aufgestellt wurden. Wenigstens scheinen die offenbar concedirenden Worte des Apostels: „*περὶ δὲ ὧν ἐγράψατέ μοι, καλὸν ἀνθρώπῳ γυναικὸς μὴ ἅπτεσθαι· διὰ δὲ τὰς πορνείας ἕκαστος τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα ἐχέτω, καὶ ἑκάστη τὸν ἴδιον ἄνδρα ἐχέτω*“ [175]), zu einem Schlusse dieser Art zu berechtigen. Das Evangelium der Aegyptier, dessen ebionitischer Charakter keinem Zweifel unterliegt, bietet entsprechende Züge dar. Auf die Frage, wann das Reich Gottes kommen werde, lässt es Christum antworten: *ὅταν ἔσται τὰ δύο ἓν, καὶ τὸ ἔξω, ὡς τὸ ἔσω, καὶ τὸ ἄρσεν μετὰ τῆς θηλείας, οὔτε ἄρσεν οὔτε θῆλυ* [176]). Dass mit diesen Worten der Sexual-Dualismus gemeint sey, ergibt sich aus einer andern Stelle dieses apokryphischen Evangeliums, in welcher Christus

---

173) Joseph. Bell. Jud. II, 8, 2.: *γάμου ὑπεροψία παρ' αὐτοῖς.* Antiq. XVIII, 1. 5.: *οὐ γαμετὰς εἰσάγονται.* Philo ap. Euseb. Praep. Ev. VIII, 8.: *γάμον παρῃτήσαντο μετὰ τοῦ διαφερόντως ἀσκεῖν ἐγκράτειαν.* Plin. Hist. Nat. V, 15. Gens sine ulla femina, omni venere abdicata. Doch gab es auch (Joseph. a. a. O. 13.) eine andere Fraction der Essäer (*ἕτερον Ἐσσηνῶν τάγμα*), welche die Ehelosigkeit für Missbrauch erklärte; *εἰ πάντες τὸ αὐτὸ φρονήσειαν, ἐκλιπεῖν ἅπαν τὸ γένος τάχιστα.*

174) Epiph. Haer. XXX, 2. 15.

175) 1 Cor. 7, 1. 2.

176) Clem. Rom. Ep. II, 12. Clem. Alex. Strom. III, 13.

die Zerstörung des Geschlechts-Verhältnisses als die Aufgabe seiner Sendung bezeichnet [177]), in welcher er vor dem Geschlechts-Umgang, als einem Kraut mit bitterer Wurzel warnt, und das Kommen des Reichs Gottes davon abhängig macht, dass die Frauen aufhören zu gebären [178]). Es könnte noch auf Manches dieser Art aufmerksam gemacht werden, auf die Ermahnungen des zweiten clementinischen Briefs, welche Schneckenburger in diesem Sinne beleuchtet hat [179]), auf die Grundsätze Tatians und der Enkratiten, d. h. der zum Doketismus sich hinneigenden Ebioniten [180]), wofern das Angeführte nicht hinreichen würde, um darzuthun, dass die Montanisten in der vorliegenden Frage keineswegs allein stehen. Wenn also Polycrates, der ephesinische Bischof, die weissagenden Töchter des Philippus als *γεγηρακυΐας παρθένους* rühmend aufführt [181]), wenn in demselben Sendschreiben Melito von Sardes als *εὐνοῦχος* [182]) *ἐν ἁγίῳ πνεύματι πάντα πολιτευσάμενος* gepriesen wird, wenn die Montanistin Priscilla sich den Ehrennamen einer *παρθενος* ertheilen lässt [183]), wenn der Montanist Proclus von Tertullian mit den Worten eingeführt wird: „Proculus noster, virginis senectae, et christianae eloquentiae dignitas“ [184]), so

177) „*ἦλθον καταλῦσαι τὰ ἔργα τῆς θηλείας*,“ bei Clem. Alex. Strom. III, 6.

178) Clemens Strom. III, 6. Der Commentar zu dieser Stelle bei Schneckenburger, das Evangelium der Aegyptier S. 5 ff.

179) Evang. der Aegypt. 17.

180) Epiph. Haer. 46. Synops. 1. (Petav. 396.): *Ἐγκρατῖται, οἳ ἀπόσπασμα τυγχάνουσι Τατιανοῦ, τὸν γάμον ἀποβάλλουσι, τοῦ Σατανᾶ φάσκοντες τοῦτον εἶναι.* Vgl. Daniel, Tatian. 259 ff.

181) Euseb. H. E. V, 24.

182) Spado bei Tertullian oft in der Bedeutung von caelebs. Monog. 3. de resurr. 61. de patient. 13. de virg. vel. 10. ad uxor. I, 6. nach Matth. XIX, 12.

183) Apoll. ap. Euseb. H. E. V, 18. *Πῶς οὖν ἐψεύδοντο, Πρίσκαν πάρθενον ἀποκαλοῦντες.* Von Montan heisst es vorher: *οὗτός ἐστιν ὁ διδάξας λύσεις γάμων*, d. h. er empfahl auch den Verheiratheten gegenseitige Enthaltsamkeit. Dagegen, wie es scheint aus der gleichen Veranlassung Paulus 1 Cor. 7, 2 ff.

184) Adv. Valent. 5. Aehnlich Apologet. 9. Quidam multo securio-

sind hier vier Erscheinungen an einander gereiht, die durchaus unter Einen Gesichtspunkt gestellt werden müssen. Und was hiebei für die ebionitische Auffassung des Christenthums besonders charakteristisch erscheint, ist diess, dass sowohl Tatian als Tertullian, jener in seiner „Nachfolge Christi" [185]), dieser in seiner Schrift über die Monogamie [186]), die Person des Erlösers auch in Beziehung auf die Verwerfung der Ehe als Vorbild ascetischer Entsagung aufstellt.

An diesen Grundsätzen konnte jedoch nur so lange in ausschliessendem Sinn festgehalten werden, als die Idee einer universalen Kirche noch in ihren elementarischen Anfängen lag. Im Lauf der Zeiten, von den Umständen gedrängt, musste man sich schon an das Andere geben, die Ehe wenn gleich nur als nothwendiges Uebel zu dulden. So, nächst dem Montanismus, die Clementinen. Da sie die Unkeuschheit als eines der höchsten Verbrechen verabscheuen, als ein Verbrechen, das nur der Abgötterei nachsteht, den Mord aber übertrifft [187]), das den Hauch Gottes befleckt und den Menschen dem ewigen Feuer überantwortet [188]), so gründen sie hierauf die Berechtigung der Ehe als eines Gegenmittels gegen diese sittliche Gefahr. Sie machen es daher auch den Vorstehern der Kirche zur besondern Pflicht, Jüngere und Aeltere zur Ehe anzutreiben, damit die Kirche nicht durch die Pest sinnlicher Aus-

---

res totam vim hujus erroris virgine continentia depellunt, senes pueri.

185) Clem. Strom. III, 547. Potter. Doch gibt diese Stelle nur insofern Muthmassungen an die Hand, als sie mit dem Titel der betreffenden Schrift zusammengehalten wird. Vgl. Daniel, Tatian. 117. 274.

186) Monog. 3. Dominus spadonibus aperit regna coelorum, ut et ipse spado, *ad quem spectans* et Apostolus, propterea et ipse castratus, continentiam mavult. 5: in eadem te forma esse convenit, in qua novissimus quoque Adam, in qua et primus; quando novissimus Adam, id est Christus, innuptus in totum, quod etiam primus Adam ante exilium.

187) Ep. ad Jacob. 7. 8. Hom. III, 68.

188) Hom. XIII, 19.

schweifungen zerrüttet werde. *Νέων μὴ μόνον κατεπειγέτωσαν τοὺς γάμους οἱ πρεσβύτεροι, ἀλλὰ καὶ τῶν προβεβηκότων, μή πως ζέουσα ἡ ὄρεξις προφάσει πορνείας ἢ μοιχείας λοιμὸν προσενέγκοι τῇ ἐκκλησίᾳ· ὑπὲρ πᾶσαν γὰρ ἁμαρτίαν ἡ τῆς μοιχείας ἀσέβεια Θεῷ ἐστύγηται, ὅτι οὐ μόνον αὐτὸν τὸν ἁμαρτήσαντα ἀναιρεῖ, ἀλλὰ καὶ τοὺς συναμιλλωμένους* [189]).

Die Uebereinstimmung der montanistischen und pseudoclementinischen Theorie setzt sich noch weiter fort in der höhern religiös-symbolischen Bedeutung, welche der Institution der Ehe beigelegt wird. Die Homilieen betrachten nämlich, wie den Ehebruch einerseits als die praktische Seite der Abgötterei [190]), so das eheliche Leben als das treueste, anschaulichste Bild des religiösen Verhältnisses, in welchem der Mensch zu Gott und Christus stehen soll. Gleichwie die Kirche die Braut Christi [191]), so ist jede Gemeinde im Verhältniss zu ihrem Bischof [192]), jeder Christ im Verhältniss zum wahren Propheten [193]) eine Braut. Tertullian hat dieselbe Anschauung des ehelichen Lebens. Nicht nur, dass er gleichfalls Abgötterei und Ehebruch als die Kehrseiten einer und derselben Verrirrung auffasst [194]), wozu er theils durch den bekannten alttestamentlichen Tropus, theils durch den Zusammenhang veranlasst werden konnte, in welchem beide im heidnischen Cultus mit einander stehen, — er stellt auch ausdrücklich das Verhältniss des Einzelnen zum heiligen Geist, das Verhältniss der Kirche zu Christus unter den Gesichtspunkt der Ehe [195]), und weiss zu Gunsten der

---

189) Hom. III, 68. Ep. ad Jacob. 7. Epiph. Haer. XXX, 18: *Οἱ Ἐβιωναῖοι ἀναγκάζουσι καὶ παρ᾽ ἡλικίαν ἐκγαμίζουσι τοὺς νέους.*

190) Hom. III, 8. 26. 28. 69. Baur, Gnosis. 374.

191) Clem. Ep. ad Jac. 4. 7.

192) Hom. III, 72.

193) Hom. III, 26. 27.

194) De pud. 5. Moechia adfinis idololatriae, nam et idololatria moechiae nomine et fornicationis saepe populo exprobata etiam sorte conjungetur illi, sicut et serie, etiam damnatione cohaerebit illi, sicut et dispositione.

195) Monog. 11. Ecclesia unius Christi unica sponsa. Ebenso de

Monogamie namentlich die Rücksicht geltend zu machen, sie sey ein Reflex jenes geistigen Ehebündnisses zwischen Christus und der Gemeinde. Christus tibi monogamus occurrit in spiritu, unam habens ecclesiam sponsam, secundum Adam et Evae figuram, quam Apostolus [Eph. V, 23. 196)] in illud magnum sacramentum interpretatur, in Christum et ecclesiam 197). Diess ist jedoch noch nicht der Höhepunkt der Intuition, von dem aus die Gnosis der Clementinen ihre Fäden zusammenknüpft. Die Ehe hat bei ihnen nicht blos den Charakter eines sittlich-religiösen Verhältnisses, sondern vielmehr, da die Dualität eines männlichen und weiblichen Prinzips von einer Dualität in Gott selbst abgeleitet wird 198), die Bedeutung einer kosmischen Kategorie; sie ist die allgemeine Form, unter der die Rückkehr der Welt-Dyas in die Welt-Monas vorgestellt wird 199). Man glaube nicht, diese Ideen werden aus andern Kreisen philosophischer Anschauung unhistorisch in die Clementinen hineingetragen. Denn ihre Lehre von den Syzygien ist überhaupt nichts

---

pudic. 1. de anim. 11: Adamus prophetavit magnum illud sacramentum in Christum et ecclesiam. Dasselbe de jejun. 3. Auch die Verbindung zwischen göttlichem und menschlichem Geist bezeichnet Tertullian mit dem Bild der Ehe, de anim. 41.

196) Ueber diese Stelle, sowie über 2 Cor. XI, 2. vgl. Baur, Christusparthei a a O. 180.

197) Monog. 5. Ebenso de exhort. cast. 5: Ad legem semel nubendi dirigendam ipsa origo humani generis patrocinatur. Id Apostolus in Ecclesiam et Christum interpretatur, secundum spirituales nuptias ecclesiae et Christi; unus enim Christus et una ejus ecclesia; agnoscere igitur debemus, duplicatam esse nobis unius matrimonii legem, tam secundum generis fundamentum, quam secundum Christi sacramentum. Nam quum Deus hominem figulasset, unam illi feminam finxit; — et ideo homo Dei Adam et mulier Dei Eva unis inter se nuptiis functi formam monogamiae sanxerunt.

198) Hom. XVI. 12: Gott ist ebenso mit sich identisch, als in sich unterschieden; *διὰ τοῦτο καὶ εἷς ἄνθρωπος ἐγένετο, ἀπ᾽ αὐτοῦ δὲ προῆλθε καὶ τὸ θῆλυ.*

199) Ebendaselbst: *ἡ σοφία μία οὖσα τῷ γένει δυάς ἐστιν· κατὰ γὰρ ἔκτασιν καὶ συστολὴν ἡ μονὰς δυὰς εἶναι νομίζεται.*

Anderes, als der durchgeführte Versuch, die Verhältnissbestimmung der Ehe zum absoluten Weltgesetz zu sublimiren. Der heidnische, gnostische Dualismus hatte den Unterschied zwischen Gott und Welt fixirt: diesen Unterschied wieder aufzuheben, die Identität auch des andersgewordenen Absoluten mit sich selber anschaulich zu machen, die ideelle Einheit der Gegensätze, in welche Natur und Geschichte aus einander geht, nachzuweisen [200]) — diess ist die speculative Bedeutung der clementinischen Syzygien. Folgerichtig wird daher, da es überall nur je zwei Gegensätze sind, die sich zur Einheit und Totalität ergänzen, auch die Einehe auf die Monarchie Gottes zurückgeführt. Dem Tertullianischen: „Unum matrimonium novimus, sicut unum Deum" entspricht das Clementinische: *„Εἷς ὢν ὁ θεὸς ἑνὶ ἀνθρώπῳ μίαν ἔκτισε γυναῖκα"* [201]).

Blicken wir auf jene drei Auffassungsformen zurück, in denen sich die verschiedenen Stellungen des Ebionitismus zur Ehe ausprägen, so erkennen wir in ihnen drei, wenn gleich nicht streng geschiedene Entwicklungsstufen dieser Richtung. Der ältere Ebionitismus verwarf die Ehe, wie es scheint, ganz. Aber er hätte dadurch das Christenthum zu einer Secte gemacht. Was Plinius von den ehelosen Essenern sagt [202]): „In diem convenarum turba renascitur, large frequentantibus, quos vita fessos ad mores eorum fortunae fluctus agitat; ita per seculorum millia gens aeterna est, in qua nemo nascitur: tam fecunda illis aliorum poenitentia est" — d. h. die Unmöglichkeit einer Selbstergänzung auf natürlichem Wege musste auch auf die christliche Gemeinschaft zutreffen. Die Idee der Universalität, eine der theuersten Mitgaben der jungen Christengemeinde, liess dieses nicht zu. Es musste daher die Forderung vollkommener Enthaltsamkeit zum evangelischen Rathschlage

---

200) Hom. II, 33.: *δυϊκῶς καὶ ἐναντίως πάντα ἔχοντα ὁρῶμεν.* Der Gesichtspunkt, unter dem diese Gegensätze betrachtet seyn wollen, ist der *κανὼν τῆς συζυγίας.* a. a. O.

201) Hom. XIII, 15. cl. Monog. 1.

202) Hist. Nat. V, 16.

herabgesetzt, und die Ehe, wenn auch mit widerwilliger Nachsicht, geduldet werden. Doch selbst diese Schranke musste hinwegfallen, sobald die Erwartung des nahen Welt-Endes in den Hintergrund und die Idee einer katholischen Kirche in den Vordergrund des Zeitbewusstseyns trat. Beides ist in den clementinischen Homilieen der Fall. Man würde daher ein Ehe-Verbot ebenso vergeblich in ihnen suchen, als ein Verbot des Fleischgenusses. Liess man aber einmal die Ehe ohne Weiteres zu, so wusste man den eingewurzelten Widerwillen gegen das Geschlechtsleben nur so zu compensiren, dass man mit demselben Nachdruck, mit welchem man die Sünde der Unkeuschheit den höchsten Sünden gleichstellte, auch die Heiligkeit und die religiöse Bedeutung eines Instituts hervorhob, das allein im Stande zu seyn schien, den sonst unvermeidlichen Geschlechts-Verirrungen vorzubeugen. Zwischen dieser Theorie der Clementinen und den Grundsätzen der ältern Ebioniten nimmt nun der Montanismus gewissermassen eine mittlere Stellung ein, indem er die Elemente beider in sich enthält.

IV. Hat uns im Verlaufe dieser Erörterung die enge Verwandtschaft nicht entgehen können, die den Montanismus mit den clementinischen Homilieen verknüpft, so tritt diese noch unverkennbarer hervor, wenn wir die beiderseitige Ansicht vom Wesen der Religion vergleichen. „Die Religion ist Handeln" — diess ist der Satz, der sich in jedem Zug der montanistischen Ascese ausspricht. Wie eng er mit dem gesetzlichen Standpunkt des Montanismus überhaupt, mit seiner Identification des alten und neuen Testaments zusammenhängt [203]), ergibt sich von selbst. Die Clementinen nun, indem sie übereinstimmend den objectiven Charakter der Religion in das gereinigte mosaische Gesetz [204]), den subjectiven in die Befolgung der göttlichen Gebote setzen [205]), sprechen denselben Gedanken-

203) S. oben S. 32 ff.
204) Hom. VIII, 6 III, 48. ff. IV, 13.
205) Hom. X, 6. XI, 11. 16. 17. 32.

gehalt nur bestimmter und folgerichtiger aus. Und wenn auch Tertullian mit dem Verfasser der Homilieen nicht so weit Hand in Hand geht, dass er den Unterschied beider Oeconomieen auf eine nur formelle Differenz zurückzuführen suchte, dass er den Glauben für eine indifferente Aufnahme der göttlichen Wahrheit, für ein passives Verhältniss zur christlichen Offenbarung erklärte [206]), wenn auch aus der paulinischen Theologie der eine und der andere Satz in seine Erörterungen hinübergeperlt ist, so ist das nur eine Folge seiner veränderten Stellung zum neutestamentlichen Kanon, nicht ein Ausfluss einer höheren Religions-Ansicht. Das Christenthum bleibt ihm Gesetzesreligion, nova lex; der Antinomismus eines Marcion bleibt ihm Umsturz des Glaubensfundaments; die Rechtfertigung aus dem Glauben bleibt ihm thatsächlich ein unwesentliches Accidens der Gerechtigkeit aus den Werken. Ja man kann sagen, dass sich die Clementinen ein freieres, kritischeres, negativeres Verhältniss zum Alten Testament geben, als der Montanismus. Es ist das durch den Gegensatz des Marcionitismus geläuterte Judenchristenthum, das sich in ihnen abspiegelt. Denn indem sie in der Schrift eine Mischung von Wahrem und Falschem anerkennen, und die Ausscheidung des Letztern zur dogmatischen Aufgabe machen [207]), behalten sie sich, mitten in der freiesten Bewegung, die Möglichkeit vor, die Uebereinstimmung mit dem Alten Testament wiederherzustellen. Daher zeigen sie auch im Einzelnen grössere Liberalität, als Tertullian. Auf die Sabbathfeier z. B. haben sie, wie es scheint, verzichtet: die Montanisten halten noch mit aller Strenge an ihr fest [208]). Ab-

---

206) Baur, Gnosis. 362 ff.

207) Hom. II, 38. 44. 51.

208) De jejun 14. Quanquam vos etiam sabbatum aliquando continuatis, nunquam nisi in Pascha jejunandum. 15: duas in anno hebdomadas Xerophagiarum, nec totas, exceptis scilicet sabbatis et dominicis offerimus Deo. Die Montanisten feierten also sowohl den Sabbath als den Sonntag durch Nichtfasten: die Römer dagegen suchten, in geflissentlicher Opposition gegen die Beibehaltung des jüdischen Ritus, dem Sabbath seinen religiösen Cha-

gesehen übrigens von diesen untergeordneten Differenzen bleibt dasjenige stehen, was über die Gemeinsamkeit ihres Standpunkts oben bemerkt worden ist. Beide denken sich gewissermassen als substantiellen Gehalt aller göttlichen Offenbarungsformen ein Urgesetz, das schon mit der Schöpfung hervorgetreten, im Mosaismus erneuert, und nach den mannigfachen Trübungen, die es in der vorchristlichen Zeit erlitten, endlich in der christlichen oder beziehungsweise parakletischen Offenbarung in seiner ursprünglichen Reinheit und Heiligkeit wiederhergestellt worden ist [209]). „Das mosaische Gesetz, sagt Tertullian [210]),

---

rakter dadurch zu entziehen, dass sie das Fasten zuweilen vom Freitag auf den Sabbath fortsetzten. NEANDER, Kirchen-Gesch. I, 2. 516. NÖSSELT, de aetate script. Tertull. 124. Dass die Ebioniten die Sabbathsfeier für verbindlich erachteten, lässt sich denken. Const. apostol. II, 36. 59. V, 20. (Das Nähere über diese Stellen bei BAUR, Ursprung des Episcopats. 135 ff.) Epiph. Haer. XXX, 16. 17. 2: *Ἐβίων τῷ νόμῳ τοῦ Ἰουδαισμοῦ προσανέχει κατὰ σαββατισμόν.* Die römischen und colossischen Ebioniten ebenso. Röm. 14, 16. Col. 2, 16.

209) Daher beruft sich Tertullian in seiner Polemik gegen die laxe Observanz der katholischen Kirche so oft auf die Stelle: *ἐξ ἀρχῆς οὐ γέγονεν οὕτως* Matth. XIX, 8. Daher der Paraklet restitutor potius quam institutor. (S. 24. Anm. 31.) Von den Clementinen ihrerseits ist bekannt, dass sie eine absolute Uroffenbarung Gottes an die Spitze der Geschichte stellen, (Hom. III, 20: *ὁ πρῶτος ὑπὸ χειρῶν θεοῦ κυοφορηθεὶς ἄνθρωπος τὸ ἅγιον Χριστοῦ πνεῦμα ἔχει κτλ.* cl. XVII, 8. 9. XVIII, 14.), so dass jede weitere Offenbarung nur Wiederherstellung des Anfangs seyn kann. Namentlich gibt der erste Mensch, als der wahre, mit dem Hauche Gottes ausgerüstete Prophet ein ewiges, unzerstörbares, ewig gültiges Gesetz (Hom. VIII, 10: — *νόμον αἰώνιον ὥρισεν ὅλοις, μήθ' ὑπὸ πολεμίων ἐμπρησθῆναι δυνάμενον, μήθ' ὑπ' ἀσεβοῦς τινος ὑπονοθευόμενον, μήθ' ἐνὶ τόπῳ ἀποκεκρυμμένον, ἀλλὰ πᾶσιν ἀναγνωσθῆναι δυνάμενον*). Vgl. hiemit die gleich anzuführende Stelle aus Tertullian.

210) Adv. Judaeos. 2. Das über diese Schrift ausgesprochene Verdammungsurtheil (oben S. 6. Anm. 6.) betrifft, wie es scheint, nur den zweiten entschieden unächten Theil, mit Ausnahme der 8 ersten Capitel. Hieronymus wenigstens und Vincentius von Lirinum citiren eine tertullianische Schrift obigen Titels als ächt. (in Daniel. IX.; Commonit. 14.)

hatte seine Bedeutung nicht blos für ein Volk, sondern für alle Völker. Gott dem Schöpfer des Menschengeschlechts geziemte es, ein allgemeines, für die ganze Menschheit gültiges Gesetz zu geben. Schon im Anfang der Welt hat er an das erste Menschenpaar das Gebot ergehen lassen, nicht von der Frucht des verbotenen Baumes zu essen. In diesem Einen Gebot erkennen wir alle jene Gebote noch im Keim, die später im mosaischen Gesetz hervorgesprosst sind. Dieses Urgesetz (lex primordialis), das den Stammeltern im Paradies mitgetheilt worden ist, ist der Grundstock (matrix) aller Gebote Gottes."

4. Der montanistische Chiliasmus.

Der Chiliasmus des montanistischen Systems war allgemeine Kirchenlehre um die Mitte des zweiten Jahrhunderts. Papias, vielleicht noch Zeitgenosse der Montanisten, trägt unter den Lehren, die er der mündlichen Tradition entnommen haben will, auch diejenige eines tausendjährigen Reichs vor. *Χιλιάδα τινά φησιν ἐτῶν ἔσεσθαι μετὰ τὴν ἐκ νεκρῶν ἀνάστασιν, σωματικῶς τῆς τοῦ Χριστοῦ βασιλείας ἐπὶ ταυτησὶ τῆς γῆς ὑποστησομένης* [211]). Gewiss irrt Eusebius, wenn er den Papias den Urheber oder Verbreiter dieser Vorstellung nennt [212]). Denn, um der johanneischen Apokalypse nicht zu gedenken, schon die ältesten Ebioniten [213]), schon Barnabas [214]), schon Cerinth [215]) behaupteten, *μετὰ τὴν ἀνάστασιν ἐπίγειον εἶναι τὸ βασίλειον τοῦ Χριστοῦ.* Und Irenaeus beruft sich zwar, indem er seine Theorie des Chiliasmus vorträgt, auf die Pres-

---

211) Euseb. H. E. III, 39.

212) a. a. O. *τοῖς μετ᾽ αὐτὸν πλείστοις ὅσοις τῶν ἐκκλησιαστικῶν τῆς ὁμοίας αὐτῷ δόξης παραίτιος γέγονεν.*

213) Vgl. Hieron. zu Jesaj. 66, 20.

214) Ep. Barn. 15.

215) Vgl. die Berichte des römischen Cajus und des alexandrinischen Dionysius bei Euseb. H. E. III, 28. VII, 25. Theod. fab. haer. II, 3.

byter, die den Apostel Johannes noch gehört hatten, und unter ihnen namentlich auf Papias [216]), allein man darf nur seine weiteren Erörterungen, seine Schilderungen des himmlischen Jerusalems, das nach dem Bilde des alten Jerusalems auf die Erde herabkommen sollte, seine exegetischen Begründungen aus den Propheten des Alten Testaments, seine Beweisführungen gegen die allegorisirenden Gnostiker [217]) vergleichen, um zu erkennen, dass es nicht Papias ist, dem er jene Ideen ausschliesslich verdankt, sondern der allgemeine Glaube der kleinasiatischen Kirche. Justin endlich, ein von Papias ganz unabhängiger Zeuge will diejenige nicht einmal für rechtgläubige Christen gelten lassen, die nicht die Ueberzeugung theilen, dass die Auserwählten nach der Auferstehung tausend Jahre in dem neu erbauten, geschmückten und erweiterten Jerusalem zubringen werden [218]). Also auch hier drängt sich uns, wie an so manchen andern Punkten die Wahrnehmung auf, dass die katholische Kirche, indem sie das Verdammungsurtheil über den Montanismus aussprach, dasselbe vielmehr über ihre eigene judenchristliche Vergangenheit ausgesprochen hat. Aus dem Judenthum aber ist jener Chiliasmus nicht nur nach seinen materiellen Bestandtheilen, sondern auch mit allen seinen Farben und Ausdrucksformen hervorgegangen. Nur ein Judenchrist, dem unter allem Wechsel religiöser Erscheinungen das altheilige Jerusalem der fortwährende Mittelpunkt der frommen Anschauung blieb [219]), konnte seinen Vorstellungen vom

---

216) Iren. adv. haer. V, 33. Eus. H. E. III, 39.

217) a. a. O. 34. 35.

218) Dial. c. Tryph. 306. 307. Colon.: *Ἐγὼ καὶ εἴ τινές εἰσιν ὀρθογνώμονες κατὰ πάντα Χριστιανοὶ, καὶ σαρκὸς ἀνάστασιν γενήσεσθαι ἐπιστάμεθα καὶ χίλια ἔτη ἐν Ἱερουσαλὴμ καὶ κοσμηθείσῃ καὶ πλατυνθείσῃ κτλ.* Kurz vorher will Justin denen, die anderer Meinung seyen, keine *καθαρὰ καὶ εὐσεβὴς γνώμη* zugeschrieben wissen (Mit Dälläus, Münscher und Gieseler scheint *μὴ* einzuschieben.)

219) Vgl. z. B. was Hegesipp von Jacobus erzählt II, 23. (I, 167, Hein.) Von den Ebioniten sagt Irenaeus (adv. haer. I, 26):

künftigen Auferstehungsreich gerade diese Form und diese Gestaltung geben. Was unter diesen Verhältnissen auffallen könnte, ist diess, dass die clementinischen Homilieen von diesem jüdischen Gepräge nichts an sich tragen. Sie reden von einer künftigen Welt, einer schmerzlosen Ewigkeit, von den Gütern des Jenseits, höchstens von einem ewigen Königthum [220]), aber nirgends je, dass ich wüsste, von einem neuen Jerusalem [221]), von einer tausendjährigen Wonnezeit der Auserwählten [222]). Der Grund dieser Erscheinung kann einestheils in ihrem nüchternen Reflexionscharakter, dem solche schwärmerische Träume nicht zusagen mochten, noch mehr aber in der Opposition gesucht werden, die das marcionitische System, und vielleicht schon damals der römische Presbyter Cajus vom kirchlichen Standpunkt aus [223]) gegen den groben Chiliasmus der Montanisten erhoben hatten.

Wie wir in der Lehre von der Parusie zwei Richtungen des Ebionitismus haben auseinander laufen sehen, die eine, mehr materialistische, von den Montanisten, die andere, mehr vergeistigende, von den Clementinen vertreten, so stossen wir

---

perseverant in judaico charactere vitae, uti et Hierosolymam adorent, quasi domus sit Dei; von den Essenern Epiphanius (Haer. XIX, 3.) *κωλύουσιν εἰς ἀνατολὰς εὔξασθαι φάσκοντες δεῖν ἐπὶ τὰ Ἱεροσόλυμα ἔχειν τὸ πρόσωπον ἐκ πάντων τῶν μερῶν.*

220) *τὰ αἰώνια, ὁ ἄλυπος αἰών* Hom. XI, 17. *ἡ εἰς ἀεὶ ἀνάπαυσις* III, 20. 26. 27. VII, 18. (Epiph. haer. XXX, 4.) *τὰ ἐσόμενα ἀγαθὰ* IX, 23. X, 4. *τὰ ἐκεῖ αἰώνια ἀγαθὰ* XII, 6. *ἡ ἐσομένη αἴδιος βασιλεία* VIII, 23. XIII, 20. — Ep. Clem. ad Jacob. 14. wird das Jenseits tropisch eine *πόλις ἀγαθῆς βασιλείας* genannt.

221) Hom. III, 67. *χρὴ οὖν τὴν ἐκκλησίαν, ὡς πόλιν ἐν ὕψει οἰκοδομημένην κτλ.* (Baur, de Ebionit. orig. 52.) kann wohl kaum hieher gezogen werden.

222) Im Gegentheil lassen die Clementinen den *αἰὼν μέλλων* unmittelbar auf den *αἰὼν οὗτος*, den ewigen Sabbath unmittelbar auf die gegenwärtige Weltdauer eintreten. Hom. XVII, 9. 10. Ebenso der zweite Brief des römischen Clemens. Schneckenburger, Evang. der Aegypt. 19.

223) Ueber Cajus das Nähere im dritten Buch dieser Schrift.

auch in der Lehre von der Auferstehung auf ein ähnliches Verhältniss. Die Pharisäer behaupteten bekanntlich eine leibliche Auferstehung, die Essäer eine körperlose Unsterblichkeit [224]). Auf der letzteren Seite stehen nun entschieden die Pseudoclementinen [225]), auf der ersteren die Montanisten, obwohl nicht ohne Hinneigung zu den Grundsätzen des Essäismus, die ihrer dualistischen Ascese mehr zusagen mussten. Tertullian hält daher die Identität des gegenwärtigen und des künftigen Leibes zwar fest, lässt aber doch eine Verklärung seiner materiellen Bestandtheile, eine Umwandlung seiner Accidenzien zu [226]). Für die Geschichte des Ebionitismus ist es in dieser Hinsicht nicht ohne Bedeutung, dass auch der zweite Brief des römischen Clemens, eines der spätesten Erzeugnisse dieser Denkweise, die Läugnung der Auferstehung bekämpft, und zwar, wie es scheint, im Gegensatz gegen die doketischen Ebioniten, an die er gerichtet ist [227]). *Μὴ λεγέτω τις ὑμῶν*, heisst es daselbst [228]) *ὅτι αὕτη ἡ σὰρξ οὐ κρίνεται, οὐδ᾽ ἀνίσταται. Γνῶτε ἐν τίνι ἐσώθητε, εἰ μὴ ἐν τῇ σαρκὶ ταύτῃ ὄντες. Ὡς Χριστὸς ὁ κύριος, ὢν μὲν τὸ πρῶτον πνεῦμα ἐγέ-*

---

224) Joseph. Bell. Jud. II, 8, 11: *Ἔῤῥωται παρ᾽ αὐτοῖς ἥδε ἡ δόξα, φθαρτὰ μὲν εἶναι τὰ σώματα καὶ τὴν ὕλην οὐ μόνιμον αὐτοῖς, τὰς δὲ ψυχὰς ἀθανάτους ἀεὶ διαμένειν κτλ.* Vielleicht ist die paulinische Entwickelung 1 Cor. 15. durch verwandte Ansichten in der korinthischen Gemeinde zunächst hervorgerufen worden.

225) Namentlich ist bei ihnen die Idee eines Lichtkörpers bemerkenswerth. Hom. XVII, 16. *ἐν τῇ ἀναστάσει τῶν νεκρῶν οἱ δίκαιοι τραπέντες εἰς φῶς τὰ σώματα ἰσάγγελοι γενήσονται.* Denn um Gott sehen zu können, ist es nöthig, dass *ἡ σὰρξ εἰς φύσιν τραπῇ φωτὸς, ἵνα φῶς ἰδεῖν δυνηθῇ* Hierakas, der ägyptische Ascet, offenbar ein Ebionit (Epiph Haer. LXVII, 1—3. NEANDER, K. G. I, 3, 1218—1223.) behauptete ebenso, *τὴν σάρκα μὴ ἀνίστασθαι τὸ παράπαν, ἀλλὰ τὴν ψυχὴν μονωτάτην.* (a. a. O.)

226) s. oben. S. 75.

227) Vgl. hierüber SCHNECKENBURGER, Evang. der Aegypt. 29. 30.

228) c. 9.

νετο σὰρξ, καὶ οὕτως ἡμᾶς ἐκάλεσεν, οὕτως καὶ ἡμεῖς ἐν ταύτῃ τῇ σαρκὶ ἀποληψόμεθα τὸν μισθόν.

5) Angelologie.

Die Engellehre gehörte unter die Lieblings-Vorstellungen der Essäer [229]). Von ihnen gieng sie auf die Ebioniten über [230]). Dass sie auch den Montanisten eigen gewesen sey, können wir, wenn sich auch gleich bei Tertullian keine Ausbildung derselben erkennen lässt, die über die biblische Form hinausgienge [231]), doch schon aus ihrer weiten Verbreitung in Kleinasien schliessen. Man denke an Cerinth, an die kolossischen Irrlehrer, an den Prolog des Hebräerbriefs [232]). Von der Seherin, deren ekstatische Zustände Tertullian schildert, heisst es unter Anderem: „conversatur cum angelis" [233]). Bestimmter noch sprechen die Beschlüsse einer Synode, die zu Anchialus unter Sotas gehalten worden seyn soll, und auf der Montan verdammt wird, „*ὅτι δογματίζει ὀκτακοσίους καὶ ἑβδομήκοντα ὀκτὼ αἰῶνας*" [234]). Diese Aeonenlehre ist ohne Zweifel nichts Anderes, als eine emanatistisch vorgetragene Engellehre, deren Spuren sich auch im justinischen Dialog mit Trypho finden [235]). Auch den 35sten Kanon der laodicenischen, um den Anfang des vierten Jahrhunderts gehaltenen Synode kann man um so mehr auf die vorliegende Erscheinung beziehen, als die meisten Be-

---

229) Joseph. Bell. Jud. II, 8 7.

230) Baur, de Ebionit. orig. 39.

231) Seine doketische Ansicht von den Engelerscheinungen (adv. Marc. III, 9. 11. de carn. Christi. 6. de resurr. carn 62.) findet sich schon in den alttest. Apokryphen (Tob. 12. 19.), bei Josephus (Antiq. I, 11. 12. V, 6. 2.), in den Clementinen Hom. VIII, 12.

232) In letzterer Beziehung vgl. Baur, Ursprung des Episcopats. 144.

233) De anim. 9.

234) Mansi Concil. Collect. I, 724.

235) Dial. c. Tryph. 358. Colon.: *Ὁ πατὴρ, ὅταν βούληται, λέγουσι, δύναμιν αὐτοῦ προπηδᾷν ποιεῖ, καὶ ὅταν βούληται, πάλιν ἀναστέλλει εἰς ἑαυτόν· τοῦτον τὸν τρόπον καὶ τοὺς ἀγγέλους ποιεῖν αὐτὸν διδάσκουσιν.*

schlüsse dieser Synode durch montanistische Institutionen, wie es scheint, hervorgerufen worden sind[236]). „Οὐ δεῖ Χριστιανοὺς — sagt der genannte Kanon[237]) — ἐγκαταλείπειν τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ καὶ ἀγγέλους ὀνομάζειν καὶ συνάξεις ποιεῖν· εἴ τις οὖν εὑρεθῇ ταύτῃ τῇ κεκρυμμένῃ εἰδωλολατρείᾳ σχολάζων, ἔστω ἀνάθεμα." Die Angelolatrie, über welche hier das Verdammungsurtheil ausgesprochen wird, muss uns von selbst an die kolossischen Irrlehrer erinnern. Schon Theodoret knüpft beide Erscheinungen aneinander, indem er aus Veranlassung der letzteren[238]), bemerkt: ἔμεινε τοῦτο τὸ πάθος (τοὺς ἀγγέλους σέβειν) ἐν τῇ Φρυγίᾳ μέχρι πολλοῦ· οὗ δὴ χάριν καὶ συνελθοῦσα σύνοδος ἐν Λαοδικείᾳ τῆς Φρυγίας νόμῳ κεκώλυκε τὸ τοῖς ἀγγέλοις προσεύχεσθαι. Nimmt man zu diesem Allem hinzu, dass auch die Clementinen eine genaue und namentliche Kenntniss der Engel (ἀγγέλων ὀνόματα γνωρίζειν) unter die höchsten Vermögen des Menschen rechnen[239]), so fügt sich auch dieser Zug ganz erwünscht in das geschichtliche Gesammtbild ein, das die bisherige vergleichende Darstellung nach seinen wesentlichen Umrissen zu entwerfen bemüht gewesen ist.

III. Polemik der Pseudoclementinen gegen das montanistische System.

Die überraschende Verwandtschaft des theologischen Charakters, mit der sich die clementinischen Homilieen dem Montanismus zur Seite stellen, muss uns eine Anregung seyn, beide

---

236) Can. 1. behauptet die Rechtmässigkeit und Kirchlichkeit der zweiten Ehe. Can. 2. gebietet die Aufnahme bussfertiger Sünder in die Kirche. Can. 8. erklärt die montanistische Taufe für ungültig. Can. 11. untersagt die Ordination von Frauen.

237) Mansi Concil. Coll. II, 570. Das „ὀνομάζειν" und „συνάξεις ποιεῖν" bezieht sich doch wohl auf die essäischen Engelnamen und Engelgenealogieen. Vergl. die Anm. 229. angeführte Stelle aus Josephus.

238) Zu Col. II, 18.

239) Hom. III, 36.: ὁ ἄνθρωπος σοφίαν εἴληφεν, — θεὸν ἀόρατον νοεῖν, ἀγγέλων ὀνόματα γνωρίζειν, δαίμονας ἀπελαύνειν κτλ.

Erscheinungen darauf anzusehen, ob nicht im Verhältniss der einen zur andern eine directe Beziehung wahrzunehmen ist. Allerdings, ist die Antwort, so paradox sie auch klingen mag, *und zwar eine polemische.*

Versuchen wir vorerst, die entscheidenden Fragepunkte auszuheben und festzustellen.

I. Schon oben ist aus Veranlassung der montanistischen Offenbarungstheorie bemerkt worden, dass die Pseudoclementinen zwar ebenfalls alle Offenbarung unter den Gesichtspunkt der Prophetie stellen, den mantischen Enthusiasmus dagegen bestreiten. Sie vermissen an ihm theils die Klarheit und Bestimmtheit des prophetischen Ausdrucks, theils die ruhige Sichselbstgleichheit der prophetischen Intuition. „Die Weissagungen der wahren Propheten sind nicht dunkel und zweideutig, so dass die Erklärung eines anderen Propheten zum Verständniss des Gesagten nöthig wäre, sondern bestimmt [240]) und klar. So hat unser Lehrer und Prophet (Christus) vermöge des ihm inwohnenden unversieglich quellenden Geistes allezeit Alles gewusst. Wollten nun auch wir, wie Viele thun, annehmen, dass der wahre Prophet nicht immer, sondern nur zu Zeiten den Geist habe und die Zukunft voraus wisse, wenn er ihn aber nicht hat, unwissend sey, so würden wir mit dieser Voraussetzung uns selbst und Andere täuschen. Jener Zustand findet vielmehr nur bei denen statt, die ein Geist der Unordnung in einen schwärmerischen Wahnsinn versetzt hat, die um die Altäre herumtaumeln, und am Opferrauch sich berauschen. Glaubt man freilich einem solchen, der sich für einen Propheten ausgibt, blos dann, wenn er als Lügner erfunden wird, den Geist der Voraussicht absprechen zu dürfen, so ist ein Lügenprophet schwer zu überführen. Hat er unter dem Vielen, was er sagt, nur etwas Weniges richtig getroffen, so glaubt man gleich, er habe den Geist, mag er auch das Erste als letztes sagen, das Letzte als Erstes, das Vergangene als Künftiges, das Künftige als Vergangenes, mag er Unzusammenhängendes reden,

240) Nach der Conjectur von Dawes cl. Hom. III, 26.

Zusammengerafftes und Umgeformtes, Verstümmeltes, Unverständiges, Zweideutiges, Unwahrscheinliches, Unklares, von ganz verkehrten Gedanken Zeugendes" [241]). Alle Eingebungen, die sich in der angegebenen Weise äussern, alle Zustände des weissagenden Subjects, die einen visionären, ekstatischen Charakter an sich tragen, will der Verfasser der Pseudoclementinen als dämonische betrachtet wissen. *„Ὁ ὀπτασίᾳ πιστεύων, ἢ ὁράματι καὶ ἐνυπνίῳ, ἐπισφαλής ἐστιν· ἀγνοεῖ γάρ, τίνι πιστεύει· ἐνδέχεται γὰρ αὐτὸν ἢ δαίμονα κακὸν εἶναι, ἢ πνεῦμα πλάνον, ἐν τῷ λέγειν ὑποκρινόμενον εἶναι, ὃ μή ἐστιν"* [242]). *„Εἰ τις ἴδῃ ὀπτασίαν, κακοῦ δαίμονος ταύτην εἶναι νοείτω* [243]). Mit einem Wort: *„τὸ ἀδιδάκτως ἄνευ ὀπτασίας καὶ ὀνείρων μαθεῖν ἀποκάλυψίς ἐστιν, τὸ δ᾽ ἔξωθεν δι᾽ ὀπτασιῶν καὶ ἐνυπνίων δηλωθῆναί τι, οὐκ ἔστιν ἀποκαλύψεως, ἀλλ᾽ ὀργῆς φαίνεται* [244]). Gegen wen ist nun diese Polemik gerichtet? Vergleichen wir die zuletzt angeführte Stelle in ihrem weiteren Zusammenhang, so weist uns die ganze Argumentation mit ihren zum Theil scharf gezeichneten Zügen unverkennbar auf den Apostel Paulus hin [245]). Paulus war es ja, der sich zur Beglaubigung seines apostolischen Berufs auf die ihm gewordenen *ἀποκαλύψεις* und *ὀπτασίαι* berief. Paulus ist es, dem Petrus die Antithese entgegenstellt, dass diejenige Offenbarung, die ihm selbst zu Theil geworden und um deren willen ihn Christus selig gepriesen habe, ohne Traum und Verzückung in völlig wachem Zustand ihm ins Bewusstseyn getreten sey [246]). Auch der Nachdruck, den die Marcioniten auf jene ausserordentliche Ausrüstung ihres einzig wahren Apostels legten [247]), mochte für den Verfasser der Homilieen eine Aufforderung seyn,

---

241) Hom. III, 12 — 14.
242) Hom. XVII, 14.
243) Hom. XVII, 16.
244) Hom. XVII, 18.
245) So auch Baur, Christusparthei. 121 Gnosis. 384. Kölln, Clementinen, allgemeine Encycl. v. Ersch und Gruber. XVIII, 39.
246) Hom. XVII, 18.
247) Iren. adv. haer. I, 26. III, 14.

die entgegengesetzte Seite der Sache herauszukehren. Dennoch reicht die Annahme einer Polemik gegen Paulus nicht überall aus. Namentlich will sich die zuerst ausgehobene Stelle unter diese Erklärung nicht fügen. Der schwärmerische Wahnsinn, von dem sie spricht, das Taumeln um die Altäre, die Berauschung am Opferrauch, die abrupten mysteriösen Orakelsprüche — alle diese Züge setzen vielmehr eine bestimmt ausgeprägte Richtung der Gegenwart, einen kirchlichen Lebenskreis voraus, der die ekstatische Prophetie zum Prinzip der religiösen Begeisterung erhoben hatte. Im ganzen Umkreis der gleichzeitigen Kirchengeschichte wüsste ich aber keine andere entsprechende Erscheinung zu nennen, als die des Montanismus. Durch seine ekstatische Prophetie schien er Verwandtschaft mit dem dämonischen Heidenthum zu verrathen [248]), und eben dadurch so gut als die paulinischen *ἀποκαλύψεις* in den Bereich der pseudoclementinischen Polemik zu fallen. Nur aus dieser Auffassungsweise kann es hervorgegangen seyn, wenn der Verfasser unserer Homilieen alle jene Zustände der Verzückung, die Weissagungen, die bewusstlos gesprochen, die Krankenheilungen, die ekstatisch bewerkstelligt werden [249]), unter die Kategorie dämonischer Einwirkung stellt.

Mit dem eben Ausgeführten hängt noch ein anderer Punkt zusammen. Gemäss der Dualität eines männlichen und eines weiblichen Prinzips unterscheiden die Clementinen eine doppelte Art der Prophetie, eine männliche und eine weibliche, beide sich zu einander verhaltend, wie Wahrheit und Irrthum [250]), diese der gegenwärtigen, jene der künftigen Welt angehörig [251]).

---

248) Auch hierauf hat Baur zuerst aufmerksam gemacht. Gnosis, 385.

249) Hom. IX, 16: *(οἱ δαιμονιζόμενοι) χρηματίσαντες* [s. v. a. per oracula] *ἰῶνται· — ἴσασιν οἱ δαίμονες τὰ ὄντως πρὸς ἕκαστον πάθος προσοικειώμενα βοηθήματα·* 18: — *πλὴν οὐκ εἴ τι μαντικόν ἐστιν ἢ θεραπευτικὸν, τοῦτο θεός ἐστιν.* Man vergl. hiemit, was Tertullian von der montanistischen Seherin sagt: medicinas desiderantibus submittit (de anim. 9.).

250) Hom. III, 27.

251) Hom. III, 22. II, 15.

Wenn nun gleich der Zusammenhang, den jener Gegensatz der Syzygieen in den Homilieen hat, ein ganz eigenthümlicher und selbstständiger ist, wenn die weitere Anwendung dieses Gegensatzes auf die geschichtlichen Propheten-Reihen, wie sie in der genannten Schrift versucht ist [252]), ebensowenig einen polemischen Anknüpfungspunkt im Montanismus findet, so ist doch bei der Vielseitigkeit der Beziehungen, die wir in den Clementinen voraussetzen dürfen, eine Nebenrücksicht auf die weibliche Prophetie der Montanisten, deren Charakter und Bedeutung unten noch näher erörtert werden wird, keineswegs unmöglich, ja nicht einmal unwahrscheinlich. In der That, erwägt man aufmerksam die einzelnen Momente der betreffenden Schilderung [253]), so kann man sich der Vermuthung kaum erwehren, es sey im Hinblick auf die weiblichen Prophetinnen der Montanisten geschehen, wenn Eva zum allgemeinen Typus der falschen Prophetie gemacht wird [254]).

III. Unverkennbarer ist die Antithese der Clementinen gegen die Logos- und Trinitätslehre der Montanisten. Ihr Standpunkt ist bekanntlich ein streng monarchianischer und folgerichtig jedem Versuche einer Hypostasirung der göttlichen Trias entgegengesetzt. Eine dreifache Persönlichkeit in Gott konnte ihnen nur als Polytheismus erscheinen. Daher wird auch die Logoslehre als heidnisches Theologumenon bekämpft. Christus habe sich so wenig für Gott erklärt, als er eine Mehrzahl von Göttern dem Schöpfer des Alls an die Seite gestellt habe. Nur für den *Sohn Gottes* habe er sich geachtet wissen wollen. Zum Wesen des Vaters gehöre es, ungezeugt zu seyn, zu dem des Sohns, gezeugt zu seyn: das Gezeugte aber dürfe mit dem Ungezeugten nicht zusammengestellt werden. Und auf die Einwendung Simons: ob denn derjenige, der von Gott sey, nicht

252) Baur, Gnosis. 342. 343.

253) z. B. Hom. III, 26.: *ὁ ἄρσην προφήτης ῥητὰ προφητεύει, σαφῆ λέγει — 24.: ἡ δὲ θήλεια προφητεία — πλανὰ καὶ ἀμφίβολα καὶ λοξὰ προφητεύουσα τοὺς πιστεύοντας ἀπατᾷ. 27.: καὶ τί δεῖ λέγειν; ὁ ἄρσεν ὅλως ἀλήθεια, ἡ θήλεια ὅλη πλάνη.*

254) Hom. III, 22 ff.

ebenfalls Gott sey vermöge der Zeugung (*εἰ τῇ γενέσει οὐ ταὐτόν ἐστι*): wird das Gesagte näher dahin erläutert, ein Gegenstand, der mit einem andern nicht in allen Beziehungen identisch sey, könne nicht alle Prädikate mit ihm gemeinschaftlich haben; folglich könne auch der Vater als ungezeugt oder sich selbst zeugend nicht ganz dasselbe seyn mit dem Sohne, als einem Gezeugten, selbst wenn der Zeugende und der Gezeugte die Substanz mit einander gemein hätten. Wir nennen, so schliesst die Argumentation, wir nennen denjenigen Gott, dessen Eigenthümlichkeit von der Art ist, dass sie keinem Andern zukommen kann [255]). Die Logoslehre war gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts noch nicht kirchlich recipirtes Dogma. Der Hirte des Hermas, der von einer ewigen Gottheit Christi noch nichts weiss, wurde zu Rom um die Mitte des zweiten Jahrhunderts als inspirirte Schrift gelesen und verehrt. Praxeas, der bekannte Unitarier, kommt mit dem reinen Rufe eines Confessors nach Rom. Die Artemoniten unter Zephyrin können sich darauf berufen, dass bis auf Victors Zeiten der Monarchianismus Kirchenlehre gewesen. Die Zeugen fürs Gegentheil, die der Verfasser des „kleinen Labyrinths" vorbringt, sind theils aus der Reihe der griechischen Apologeten, theils können sie, wie Melito und Irenäus, für Schösslinge des Montanismus gelten [256]), kein einziger unter ihnen aber gehört der römischen Gemeinde an, um was es sich doch gerade handelte, wenn die Anschuldigung der Artemoniten zurückgewiesen werden sollte. Es kann also die Polemik der Clementinen nicht gegen die Kirchenlehre im Allgemeinen, sondern sie muss gegen eine einzelne, bestimmte dogmatische Erscheinung gerichtet seyn, — vielleicht gegen die Logoslehre der Apologeten, vielleicht gegen das johanneische Evangelium [257]), am wahrscheinlichsten,

---

255) Hom. XVI, 15—17.

256) Euseb. H. E. V, 28.

257) Der Schluss von Hom. XVI, 16. scheint mir direct gegen Joh. 10, 33—36 gesprochen zu seyn. Petrus sagt hier: „Wenn ihr den Sohn, weil er mit Gott consubstantiell ist (*τῆς αὐτῆς οὐσίας*), Gott nennt, so sind alle Menschen, weil von Gott stammend,

zu Folge dessen, was unten noch näher hierüber wird erörtert werden, gegen die Logoslehre der Montanisten. Man darf sich nur der tertullianischen Behauptungen gegen Praxeas erinnern, um einzusehen, welche Rolle es ist, die unsere Homilieen dem Häretiker Simon in der vorliegenden Frage übertragen. Sein Satz, wer *ἀπὸ θεοῦ* sey, sey ebendamit auch *θεός*, vermöge der Einheit der Substanz, die beiden zu Grunde liege — ist gar nichts anderes, als was wir bei Tertullian lesen [258]): „Sermo Dei Deus, quia ex Deo, non tamen ipse, ex quo est, sed hactenus Deus, quia ex ipsius Dei substantia," oder „Deus unus omnia, dum ex uno omnia, per substantiae scilicet unitatem," oder „tres unius potestatis, quia unus Deus, ex quo gradus isti deputantur." Noch einige Jahrzehnte später klagt Tertullian über den beschränkten Monarchianismus der römischen Judenchristen. „Einfältige Gemüther, um nicht zu sagen, Schwachköpfe und Idioten, was immer der grössere Theil der Gläubigen ist, halten sich immer nur daran, dass die Glaubensregel an die Stelle einer Mehrheit von Göttern den einzigen und wahren Gott gesetzt hat; sie erschrecken daher, sobald man ihnen von einer ökonomischen Trinität spricht; sie erklären jede Unterscheidung der Dreiheit für eine Theilung der Einheit. Desswegen muss man sich unaufhörlich von ihnen sagen lassen, dass wir zwei und drei Götter predigen, sie selbst aber Verehrer des Einen Gottes seyen [259]). Monarchiam, inquiunt, tene-

---

auch Götter. Was sagt ihr denn aber Grosses von Christus, wenn ihr ihn Gott nennt? Er hat ja in diesem Fall nur, was Alle haben." Ich bemerke noch, dass das johanneische Evangelium in den Pseudoclementinen nirgends als kanonische Schrift benützt wird. Wenn Anklänge oder Anspielungen sich finden, so scheint das Hebräer-Evangelium, das einzige, von dem Gebrauch gemacht wird, die gemeinschaftliche Quelle für die Pseudoclementinen sowohl als für das johanneische Evangelium gewesen zu seyn.

258) Die Stellen s. oben S. 42—45. Tertullian ist zwar jünger, als die Clementinen, seine Trinitätslehre aber, als montanistisch, älter.

259) Vergl. damit Hom. XVI, 14.: *ἴσμεν καὶ τὰ εἴδωλα τῶν ἐθνῶν·*

mus; et ita sonum vocaliter exprimunt Latini, etiam opifices, ut putes illos tam bene intelligere monarchiam, quam enuntiant [260]). Wenn ich nicht irre, so gibt uns diese Stelle Winke genug, um die verwandten Richtungen jener Zeit, ihre Gegensätze und die Kreuzungen beider richtig gruppiren zu können.

Die Polemik der Clementinen gegen die hypostatische Trinitätslehre der Montanisten anlangend, so sind zwar die so zahlreich wiederholten Einschärfungen der Einheit Gottes [261]) nicht sowohl gegen montanistischen Tritheismus, als gegen marcionitischen Dualismus gerichtet; Ein Passus dagegen scheint mir nur aus Tertullian das wahre Licht zu erhalten. „Wiederum einen andern Gedanken hat euch die verführerische Schlange eingegeben. So Viele von euch hört man sagen: das wissen auch wir, dass nur Ein Herr aller Dinge existirt. Allein gleichwie es Einen Kaiser gibt, dieser Eine aber Diener (*διοικητάς*) unter sich hat, Consuln, Statthalter, Hauptleute, so gibt es auch nur Einen grossen Gott, aber auch die andern sind, nach Art jener untergeordneten Gewalten, Götter, indem sie jenem zwar untergeordnet, uns aber, als unsere Beherrscher, übergeordnet sind“ [262]). Die angeführten Worte sind zwar der Einkleidung nach gegen ethnischen Polytheismus gesprochen, in Wahrheit aber, denn die Anerkennung des *εἷς πάντων κύριος* wird ja beim Gegner vorausgesetzt, gegen *christlichen* Tritheismus, der dem Verfasser der Homilieen nicht minder als heidnische Vielgötterei erscheinen musste. Den Commentar dazu gibt folgende Stelle Tertullians: Monarchiam nihil aliud significare scio, quam singulare et unicum imperium. Atqui nullam dico dominationem

---

ἡμῖν δ' εἷς θεός, εἷς ὁ τὰς κτίσεις πεποιηκὼς κτλ. — ἕνα μόνον οἴδαμεν τὸν πεποιηκότα κτλ.

260) Adv. Prax. 3. Vgl. noch die Bemerkungen des falschen Ambrosius in s. Commentar zum Römerbrief. Ambros. Opp. IV, Append. 33. Ed. Bened.

261) *θεὸς εἷς*: Hom. II, 12. 15. 16. 42. III, 3. 6. 8 ff. 57. 59. 61 f. IV, 13. IX, 23. X, 2. 5. XII, 22. XIII, 4. XVI, 5. 12. XVII, 9. und sonst.

262) Hom. XI, 14.

ita unius esse, ita singularem, ita monarchiam, ut non etiam per alias proximas personas administretur, quas ipsa prospexerit officiales sibi (Clem. Hom.: διοικητάς). Monarchia esse non desinit, si particeps ejus adsumitur et filius, sed proinde illius est principaliter, a quo communicatur in filium. Igitur, si et monarchia divina per tot legiones et exercitus angelorum administratur, nec ideo unius esse desinit, quale est, ut Deus divisionem pati videatur in filio et spiritu sancto! Membra et pignora et instrumenta et totum censum monarchiae eversionem deputas ejus: non recte [263]). Ich habe mich nicht enthalten können, die ganze Stelle herzusetzen, weil in ihr die Fäden der gegenseitigen Beziehung klarer, als irgend sonst, zu Tage liegen, wiewohl dahin gestellt bleiben muss, ob Tertullian in der eben mitgetheilten Vertheidigung der montanistischen Trinitätslehre ausdrücklich auf die Einwürfe der Clementinen Rücksicht nimmt oder nicht.

Endlich befinden sich noch die Ansichten der Montanisten und Clementinen über die Kirchenverfassung mit einander im Widerspruch; hievon kann jedoch erst unten gesprocl en werden.

So auffallend auf den ersten Anblick diese gegnerische Stellung der clementinischen Homilieen gegen den Montanismus bei ihrer in den wesentlichsten Punkten sich offenbarenden Uebereinstimmung erscheinen könnte, so erklärlich wird sie bei näherer Erwägung der Zeitumstände, welche auf den Charakter jener Homilieen bedingend eingewirkt haben. Entstanden während jenes denkwürdigen, mit dem Primate des römischen Victor zusammenfallenden Wendepunkts der römischen Kirche, in welchem diese, bisher so streng judaistisch, eine freiere, mehr antijudaistische Bahn einschlug, suchten die Pseudoclementinen Alles das, was für das bisherige System des Judaismus geltend gemacht werden konnte, in einen geordneten, innerlich vermittelten Zusammenhang zu bringen. Die alten Ansprüche, die engherzigen Weltanschauungen des judaisirenden Christenthums konnten in ihrer bisherigen Gestalt dem gewaltigen Flügel-

---

263) Adv. Prax. 3.

schlag der Zeit nicht mehr widerstehen, sie konnten den mächtigen Drang der Expansion, der die junge Kirche beseelte, nicht mehr hemmen. Der Gnosticismus hatte schon eine Fülle von Lebenskraft entfaltet, der Paulinismus war mit ungeahntem Selbstbewusstseyn wieder in den Vordergrund der Zeitbewegung getreten. Es war nicht anders möglich, der Ebionitismus musste von einem verlorenen Posten zum andern gedrängt werden. Er hatte schrittweise auf die Beschneidung, auf seine dualistischen Speisegesetze, auf sein Eheverbot, auf die Sabbathfeier, er hatte endlich auf seinen Partikularismus, auf sein ausschliessliches Verhältniss zu den Heiden verzichten müssen. In diesen Worten ist die Situation der Clementinen ausgesprochen. Sie begriefen ihre Zeit. Was nicht mehr zu retten war opfernd, halten sie mit desto entschlossenerer Kraft am mosaischen Gesetz, an der Auffassung der Kirche als einer Erweiterung des Judenthums, an dem Gegensatz gegen Leben, Wissenschaft und Religion des Heidenthums fest, obwohl sie in ersterer Beziehung dem Marcionitismus, in letzterer der Gnosis manche Concession nicht hatten versagen können. Aber die Idee einer allgemeinen katholischen Kirche, die Idee eines kirchlichen Gesammtorganismus ist es eigentlich, was als Ferment des ganzen ebionitischen Systems, wie es sich in den Homilieen darstellt, bezeichnet werden kann. Mit der Anerkennung dieser Idee gedachten sie von der Gegenseite die Anerkennung der bisherigen Prärogative des Judenchristenthums zu erkaufen. Es ist natürlich, dass sie bei diesem, vom Standpunkt des Judaismus aus vermittelnden Bestreben durch eine Erscheinung, wie der Montanismus, in welchem der alt-ebionitische Geist in seiner schroffsten, extremsten, abstossendsten Gestalt sich ausgeprägt hatte, nur zu einer gegnerischen Haltung herausgefordert werden konnten. Bemüht, alle billigen Anforderungen zu befriedigen, alle Extreme abzuschneiden, reagiren sie, obwohl auf gemeinsamem Grund mit dem montanistischen Systeme stehend, gegen das letztere überall da, wo es den Ebionitismus durch schroffe Einseitigkeit zu verdächtigen oder durch heidnische Elemente zu entstellen scheint, wie diess beides in sei-

ner ekstatischen Prophetie und seiner Logoslehre der Fall gewesen war. In dieser historisch-beglaubigten Weise findet das Verhältniss der Uebereinstimmung sowohl, als des Widerspruchs, das der bisherigen Erörterung zufolge zwischen den Clementinen und dem Montanismus stattfindet, seine zureichende einfachste Erklärung [264]).

---

264) Die Grundzüge dieser Auffassung und Würdigung der clementinischen Homilieen sind von Baur an mehreren Orten, zuerst in der Abhandlung: der Apostel Petrus in Rom, Tüb. Zeitschr. 1831. IV, 203 ff. entwickelt worden.

Zweiter Abschnitt.

Die montanistische Trinitätslehre.

I. *Logos und Pneuma.*

Die Trinitätslehre ist der räthselhafteste Bestandtheil des montanistischen Systems. Schon aus Veranlassung der pseudoclementinischen Homilieen ist der Widerspruch klar geworden, in welchen, gerade bezüglich dieses Punkts, der Montanismus mit dem Ebionitismus, die abgeleitete Form mit ihrer Grundform, die einzelne Verzweigung mit dem ganzen Stamm, der sie trägt, geräth; und es ist natürlich, dass sich immer und immer wieder die Frage aufdrängt, ob denn die tertullianische Trinität in Wahrheit zum eigentlichen Grundstock des montanistischen Systems zu rechnen, und nicht vielmehr als Nachblüthe desselben, oder gar nur als individuelle Gedankenthat Tertullians selbst zu betrachten sey. Allein die ausdrückliche Berufung auf die Eingebung des Paraklet, die jener Kirchenlehrer hin und wieder seinen Darstellungen einfliessen lässt [1]), noch mehr der frühere, im Verlaufe dieser Schrift ausführlicher zu erörternde Gegensatz der Aloger gegen die Montanisten spricht allzu laut, als dass wir uns nicht genöthigt sähen, den eigentlichen Boden der hypostatischen Trinität in Kleinasien, im Montanismus zu suchen.

---

1) S. oben S. 8. Anm. 9. Auch die spätesten Montanisten hielten an der Logoslehre fest, vgl. Didym. Alex. in Epist. Joannis primam enarratio c. 4. §. 2. (Gall. Bibl. Patr. IV, 301. interprete Epiphanio.): Sed dicit aliquis, multos haereticorum confiteri Christi praesentiam incarnatam, quales sunt novi prophetae, de Phrygia procedentes.

Die Wurzel der kirchlichen Trinität ist unstreitig die Taufformel. Aber wie weit ist diese in ihrer einfachen, embryonischen, flüssigen Gestalt von jener Ausbildung, von jenem Reichthum von Bestimmungen entfernt, mit welchem die Lehre von der göttlichen Trias schon bei Tertullian ausgestattet ist! Wie viele Mittelglieder fallen zwischen den *υἱὸς* des Taufsymbols, und dem incarnirten Logos des Montanismus, zwischen das Pneuma und zwischen den Paraklet mitten hinein! Denn überall in denjenigen Schriften des Neuen Testaments, in welchen der christliche Urgedanke die Hülle des Judenthums noch nicht völlig zu sprengen vermocht hat, ist zwischen Christus und dem Pneuma kein anderer Unterschied, als zwischen einem Besitzer und seinem Besitz. Die ganze specifische Dignität des Erlösers beruht nur auf dem ausserordentlichen Maase des Pneuma, mit dem er begnadigt ist [2]); aber er *participirt* nur daran, und das Pneuma selbst ist über ihn schlechthin übergreifend [3]). Man kann also sagen, auf dem Boden des Judenthums und Judenchristenthums gibt es noch keine Trinität, sondern nur erst eine Dualität göttlicher Wesensbestimmungen — Gott und den Geist.

Doch selbst diese Zweiheit, so wenig man auch dabei dem Pneuma persönliche Subsistenz zuzuschreiben gewillt war, konnte die Idee der göttlichen Wesenseinheit zu gefährden scheinen. Man musste daher jene beiden Seiten der göttlichen Natur in ein solches Verhältniss zu einander setzen, dass man die Monarchie nicht läugnete, und doch die Dualität nicht aufgab — diess geschah durch das judaistische Theologumenon von der Weiblichkeit des heil. Geistes. Der absolute Eine Gott wurde mit der weiblichen Sophia in der Art verbunden gedacht, dass beide, so sehr sie den Anschein haben, selbstständige Prinzipien zu seyn, doch immer wieder in die untrennbare Syzygie des Einen göttlichen Wesens zusammenfallen. Schon in den Apokryphen des Alten Testaments, in der Lehre von der Sophia,

---

2) Z. B. Matth. XII, 28. III, 16. cl. IV, 1. Der eigentliche Typus dieser Auffassung Act. X, 38.: *'Ιησοῦς, ὁ ἀπὸ Ναζαρὲτ, ὃν ἔχρισεν ὁ θεὸς πνεύματι ἁγίῳ καὶ δυνάμει κτλ.*

3) Z. B. Matth. XII, 32.

ist dieser Gedanke ausgesprochen. *Ἡ σοφία*, sagt das Buch der Weisheit [4]), *συμβίωσιν θεοῦ ἔχει, καὶ ὁ πάντων δεσπότης ἠγάπησεν αὐτήν.* Später sind es besonders die Ebioniten, bei denen, obwohl sie den Namen der *σοφία* häufig mit dem des *πνεῦμα ἅγιον* vertauschen, jene eigenthümliche Anschauung eine wesentliche Stelle einnimmt. Im Evangelium der Hebräer, das unzweifelhaft den ebionitischen Judenchristen angehörte [5]), sagt Christus: *ἄρτι ἔλαβέ με ἡ μήτηρ μου, τὸ ἅγιον πνεῦμα ἐν μιᾷ τῶν τριχῶν μου, καὶ ἀπήνεγκέ με εἰς τὸ ὄρος τὸ μέγα Θαβὼρ* [6]). Den Elxaiten legt Epiphanius die Behauptung in den Mund [7]): *Ἀντικρὺ Χριστοῦ ἑστᾶναι τὸ ἅγιον πνεῦμα ἐν εἴδει θηλείας ἀοράτως.* Den Ossenern schreibt derselbe die Ansicht zu [8]): *εἶναι τὸ ἅγιον πνεῦμα καὶ αὐτὸ θήλειαν, ὅμοιον τῷ Χριστῷ.* Es ist klar, wie nur die, im Interesse des Monotheismus liegende Identifikation des *πνεῦμα* mit der alttestamentlichen *σοφία* diese auf den ersten Anblick so sonderbaren Ansichten erzeugen konnte. Am schärfsten und entschiedensten endlich schliessen die pseudoclementinischen Homilieen, auch in diesem Punkt die letzten reifsten Blüthen der rein ebionitischen Gedankenform, jene Dualität mit der Monarchie des göttlichen Wesen zusammen. *Εἷς ἐστιν, ὁ τῇ αὑτοῦ σοφίᾳ εἰπών· Ποιήσωμεν ἄνθρωπον. Ἡ δὲ σοφία, ὥσπερ ἰδίῳ πνεύματι, αὐτὸς ἀεὶ συνέχαιρεν· ἥνωται μὲν ὡς ψυχὴ τῷ θεῷ· ἐκ-*

---

4) VIII, 3. Ueber die Bedeutung von *συμβίωσις* s. Grimm z. d. St. S. 208. und zu VII, 28. S. 205. Das gleiche Bild von der ehelichen Verbindung der Weisheit mit Gott weiter ausgeführt bei Philo de vit. contempl. II, 482. und de Ebriet. I, 361. Mang.: *τὸν νοῦν τόδε τὸ πᾶν ἐργασάμενον δημιουργὸν ὁμοῦ καὶ πατέρα, μητέρα δὲ τὴν τοῦ πεποιηκότος ἐπιστήμην, ᾗ συνὼν ὁ θεὸς οὐχ ὡς ἄνθρωπος ἔσπειρε γένεσιν κτλ.*

5) Nitzsch, theol. Studien. Leipz. 1816. S. 20. Baur, Manichäismus. 485.

6) Orig. Hom. XV. in Jerem. und Comm. in Joh. Tom. II, 58. Andere Stellen aus Hieron. s. bei Grabe, spicileg. Patrum. 27. 327 folg.

7) Haeres. XXX, 17.

8) Haeres. XIX, 4.

τείνεται δ' ἀπ' αὐτοῦ, ὡς χεὶρ δημιουργοῦσα τὸ πᾶν. — Καὶ μία οὖσα τῷ γένει δυάς ἐστιν· κατὰ γὰρ ἔκτασιν καὶ συστολὴν ἡ μονὰς δυὰς εἶναι νομίζεται. Ὥστε ἑνὶ θεῷ ὀρθῶς ποιῶ τὴν πᾶσαν προςαναφέρων τιμήν [9]). Die Selbstdiremtion des göttlichen Wesens also keine reale, sondern nur eine ideale, eine solche seyn zu lassen, nach welcher die Dyas blos ins anschauende Subject fallen würde, diess ist das letzte Wort der eigentlich ebionitischen — wenn man noch so sagen darf — Trinitätslehre.

Ehe wir von hier aus den Versuch machen, die entsprechende montanistische Lehre an die ebionitische anzuknüpfen, ist noch eine andere Entwicklungsreihe zu verfolgen, welche ebenfalls den Montanismus berührt, die Entwicklungsreihe der Logosidee, die mit der bisherigen zwar Eine gemeinschaftliche Grundlage hat, die Weisheitslehre der Apokryphen, aber darin sich von ihr bestimmt unterscheidet, dass sie nicht, wie jene, die weibliche Sophia oder das weibliche Pneuma nur als eine mit dem höchsten Wesen selbst identische Eigenschaft auffasst, sondern mit der Idee des männlichen Logos die Schranke des monotheistischen Judenthums entschieden durchbricht [10]). Dass die christliche Logosidee selbst eine Frucht der alexandrinischen Religionsphilosophie ist, darüber ist man gegenwärtig wohl allgemeiner einverstanden, als über den Zeitpunkt, in welchem die Verknüpfung jener Idee mit dem historischen Christus zuerst vollzogen worden ist. Es kann nun zwar natürlich hier der Ort nicht seyn, jene Frage, die vielmehr der Kritik des neutestamentlichen Kanons angehört, genauer zu erörtern, allein fortgesetzte vorurtheilsfreie Untersuchungen werden, wie ich nicht zweifle, immer bestimmter herausstellen, dass jene Com-

9) Hom. XVI, 12. Ebenso XI, 22.: *τὸ πνεῦμα, ὥσπερ χεὶρ θεοῦ, τὰ πάντα δημιουργεῖ.* Ueber das Verhältniss Christi zum monarchischen Gott s. Hom. XVI, 15. 16: *Ὁ κύριος ἡμῶν οὐδ' αὐτὸν θεὸν εἶναι ἀνηγόρευσεν, ἀλλ' υἱὸν θεοῦ.* Dabei halten die clementinischen Homilieen an der Trias der Taufformel fest. III, 72. IX, 19. 23. XI, 26. XIII, 4.

10) Baur, Trinitätslehre. 158.

bination einer transcendenten göttlichen Selbstheit mit einem historischen Individuum, oder, was dasselbe ist, dass der Versuch, die Person und die Geschichte Jesu in die Formen der Logoslehre zu giessen, nicht mehr der unmittelbaren geschichtlichen Anschauung, oder der lebendig anschauenden Erinnerung, sondern nur einer grösseren Zeitferne, der Periode der beginnenden Krystallisation des Dogmas, mit einem Wort, erst dem zweiten Jahrhundert angehören kann. Die apostolische Zeit, von der lebensvollen Anschauung der gottmenschlichen Persönlichkeit Christi getragen, wenn auch noch nicht zur vollkommenen Klarheit dieses Gedankens hindurchgedrungen, erblickte in dieser Persönlichkeit die real gewordene Erlösung [11]), das absolute Maas alles Menschlichen in Beziehung auf Gott, — so Paulus, dessen Christologie es mehr, als bisher geschehen ist, verdient zum Anknüpfungspunkt gemacht zu werden für alle weiteren Versuche, die noch angestellt werden mögen, die Person Christi historisch zurechtzulegen und dogmatisch zu begreifen, — aber die Idee der Präexistenz, eines vorweltlichen Verhältnisses zu Gott, durch welches die Christologie mehr oder weniger an der Klippe des Doketismus zu scheitern droht, lag ihr ferne. *Wer* es ist, der jene Verknüpfung zweier, ursprünglich disparater Anschauungen zuerst versucht, der die Logosidee zuerst mit der Messiasidee hat coincidiren lassen, darüber schweigen die Quellen; es kann aber auch diese Frage blos für denjenigen von entscheidender Wichtigkeit seyn, der in den geistigen Thaten der Geschichte überall mehr Produkte dieses oder jenes Individuums, als allgemeine, aus der geistigen Zeit-Atmosphäre hervorgegangene Gedankenprozesse zu erblicken gewohnt ist. Genug, dass kurz vor der Mitte des zweiten Jahrhunderts die christliche Logoslehre hin und wieder, besonders in Kleinasien aufzutauchen beginnt. Melito, Bischof von Sardes, spricht von Christus als dem *ὄντως θεοῦ λόγος πρὸ αἰώνων* [12]), Apollinaris, Bischof von Hierapolis, erblickt in dem

11) Der reinste Ausdruck dieses Gedankens: *εἰ μὴ ἦλθεν ἐν σαρκὶ, πῶς ἂν ἐσώθημεν ἄνθρωποι, βλέποντες αὐτὸν;* Ep. Barnab. c. 6.

12) In einem Fragment seiner Apologie, das in Chron. Pasch. ed.

Blut und Wasser, das aus der Seite Christi fliesst, die symbolische Darstellung des Logos und Pneuma [13]), der Verfasser des vierten Evangeliums setzt die Logosidee als bekannt voraus, Justin, der Märtyrer, endlich, Athenagoras der Apologet, und die Verfasser der ignatianischen Briefe tragen jene Lehre, ohne, wie es scheint, das johanneische Evangelium zu kennen, bereits in ziemlich ausgebildeter Gestalt vor.

Allein auch diese Entwicklungsreihe gelangt, wie die erstere, auf ihrem eigenen Wege nur zu einer Dualität göttlicher Wesensbestimmungen, — Gott und der Logos; erst aus einer Combination *beider* Entwicklungsreihen, die sich auf den ersten Anblick *zu decken und gegenseitig auszuschliessen* scheinen, indem im Logos der hellenisirenden Weltanschauung ganz derselbe Gedanke ausgesprochen ist, welchen die hebraisirende Gedankenform ihrerseits in der Lehre vom Pneuma aussprach, wesswegen auch bei den ältesten Kirchenvätern die Begriffe Logos und Pneuma bald geradezu identisch gebraucht werden, bald regellos mit einander abwechseln [14]), ergab sich eine dem Taufsymbol entsprechende Trinität.

Dind. 483. ed. Ducang. 259. aufbehalten ist. Vergl. auch den Auct. Anonym. Parv. Labyr. ap. Eus. H. E. V, 26.

13) Vgl. das Fragment seiner Schrift über die Paschastreitigkeiten in dem Chron. Pasch. ed. Dind. 14. Ducang. 7. Routh, reliq. sacr. I, 151. 158. Die Worte lauten: *Χριστὸς, ὁ ἐκχέας ἐκ τῆς πλευρᾶς αὐτοῦ τὰ δύο πάλιν καθάρσια, ὕδωρ καὶ αἷμα, λόγον καὶ πνεῦμα.*

14) Hase (Dogm. 426.) gut zusammenfassend: „Da der Grundgedanke beider Benennungen, Logos und Pneuma gleich, und ein dritter Name desselben Stammes, *σοφία*, beiden gemein war, da der Logos nach der ältern in der griechischen Kirche herrschenden Ansicht auch Vernunft und Weltgeist war, und wiederum durch die synoptische Erzeugungs- und Taufgeschichte die Vorstellung lebendig erhalten wurde, dass die Göttlichkeit Jesu eben im heil. Geiste bestehe, so geschah es, dass vornicänische Väter beide für Eins nahmen, oft indirect nach ihren Wirkungen, zuweilen auch direct, unwillkührlich, oder in ihrer vorweltlichen Existenz vor entschiedener Persönlichkeit.“ Man kann geradezu sagen, dass kein Kirchenvater des ersten und zweiten Jahrhunderts, den Ver-

Wer nun — diess ist die in der Geschichte der Trinitätslehre entscheidende Frage — wer, und von welchen innern Motiven hiezu gedrängt, hat diese Gedanken-Verknüpfung zuerst vollzogen, und ist somit als der eigentliche Schöpfer der kirchlichen Trinitätslehre anzusehen?

Justin, der Märtyrer, der Zeitgenosse der Montanisten — könnte man antworten. In der That finden sich alle Momente der Trinität in der dogmatischen Hauptstelle seiner Apologie verknüpft: *τὸν πατέρα καὶ τὸν παρ᾽ αὐτοῦ υἱὸν ἐλθόντα καὶ διδάξαντα ἡμᾶς ταῦτα καὶ τὸν τῶν ἄλλων ἑπομένων ἀγαθῶν ἀγγέλων στρατὸν, πνεῦμα τε τὸ προφητικὸν σεβόμεθα καὶ προσκυνοῦμεν* [15]). Allein diese Stelle enthält mehr dogmatisch Anstössiges, als der dogmatischen Tradition Günstiges. Denn befremden muss hier doch vor Allem die Zurückstellung des *πνεῦμα* hinter den *στρατὸς ἀγγέλων,* ein Befremden, das durch die gezwungene, ja sprachwidrige Interpretation MÖHLERS [16]) nicht gehoben, wohl aber gesteigert wird durch die Wahrnehmung, dass die Begriffe des Sohnes und des Geistes bei Justin fast immer mit einander confundirt werden [17]). Mag daher auch die Einzel-Aufzählung jener beiden sonst identisch gebrauchten Hypostasen aus dem Interesse hervorgegangen seyn, dem heidnischen Vorwurf des Atheismus eine möglichst grosse Anzahl christlicher Objecte göttlicher Verehrung entgegenzusetzen: so viel ist klar, dass das Verhältniss zwischen Logos und Pneuma bei Justin ein unbestimmtes, fliessendes ist, und dass, je weniger bei ihm der Geist eine specifische Funktion

---

fasser des johanneischen Evangeliums, den montanisirenden Irenäus und montanistischen Tertullian ausgenommen, Logos und Pneuma mit bestimmtem Bewusstseyn durch genaue Sonderung ihrer Funktionen unterscheidet.

15) Apol. Maj. cap. 6. 56. Ed. Col. Ueber die Lehre vom heiligen Geist bei Justin dem Märtyrer hat erschöpfend gesprochen GEORGII, Stud. der evang. Geistlichkeit Würtembergs, 1838. II, 69 ff.

16) Theol. Quartalschrift 1833. I, 49 ff. Dagegen GEORGII a. a. O. 72 ff.

17) Die Nachweisungen s. bei GEORGII a. a. O. 107.

neben dem Logos hat, um so weniger jene Trennung durch ein dogmatisches Bedürfniss hervorgerufen, sondern nur „durch den Conflict veranlasst seyn konnte, in welchen die von den Vätern historisch überkommene Lehre vom Geist mit der vom Logos gerieth" [18]).

Vielmehr ist es der Montanismus, der zuerst durch ein eigenthümliches Interesse hiezu getrieben, die Trennung des Logos und Pneuma, als zweier discreter Persönlichkeiten, vollzog, er ist's, der gewissermassen als der Knotenpunkt jener beiden parallellaufenden Entwicklungsreihen, der hebraisirenden und hellenisirenden bezeichnet werden kann.

Wie diess möglich sey, da er doch selbst seinerseits auf's entschiedenste der Einen der beiden genannten Richtungen angehört, diess wird, wie es scheint, sich klarer herausstellen, wenn die montanistische Trinitätslehre an die entsprechende Lehre des Hirten des Hermas angeknüpft wird, eines Werks, das als Respräsentant des reinen noch nicht Montanismus gewordenen Ebionitismus betrachtet werden kann. Der Herr eines Weinbergs, so lautet die betreffende Parabel [19]), übergab denselben, ehe er auf Reisen gieng, seinem treuesten Sclaven mit dem Befehl, die Reben an Pfähle zu binden. Diess that der Sclave nicht nur, sondern er erwarb sich auch ein überschüssiges Verdienst dadurch, dass er den Boden umgrub, das Unkraut ausjätete und so die Fruchtbarkeit des Erdreichs förderte. Bei seiner Rückkehr bemerkte der Herr mit freudigem Erstaunen die Umgestaltung seines Weinbergs. Adhibito itaque filio, quem carum et haeredem habebat, indicat ea, quae servo suo facienda mandasset, quae praeterea ille fecisset, et ait: Ego quidem huic servo libertatem promisi, si custodisset mandatum meum, et custodivit illud, et praeterea opus bonum adjecit. Pro hoc igitur opere volo eum filio meo facere cohaeredem. Nun folgt die Deutung der Parabel. Filius spiritus sanctus est, servus vero ille filius Dei est [20]). Inwiefern Chri-

18) Georgii a. a. O. 120.
19) Past. Herm. III, Sim. 5. c. 2 ff.
20) a. a. O. c. 5.

stus als cohaeres spiritus sancti bezeichnet werden kann, wird im Folgenden noch näher so erläutert [21]): Corpus Christi, in quod inductus est spiritus sanctus, servivit illi spiritui, recte in modestia ambulans et caste, neque omnino maculavit spiritum illum. Cum igitur corpus illud paruisset omni tempore spiritui sancto, — placuit Deo, ut huic corpori, quod servivit spiritui sancto sine querela, locus aliquis consistendi daretur, ne videretur mercedem servitutis suae perdidisse. In dieser Darstellung treten uns zuerst die beiden wohlbekannten constitutiven Momente des göttlichen Wesens entgegen, Gott und der Geist, aber dieser Geist, hier Sohn Gottes genannt, wird nicht nur ganz bestimmt als discrete Selbstheit von Gott geschieden, sondern es ist auch bereits der Versuch angestellt, einen Ort für Christus selbst ausfindig zu machen, durch welchen seine Dignität, obwohl dieselbe eben auf der Theilnahme am heil. Geist beruht, gewahrt, zu einer bleibenden erhoben, und damit seine persönliche Subsistenz, gegenüber von den beiden andern Hypostasen, gesichert werden könnte; denn in seinem vorweltlichen Seyn ist der Sohn auch bei Hermas mit dem Geist noch unmittelbar eins. In dem abstufenden Subordinations-Verhältniss, das sich hieraus ergibt, ist nun zwar Christus nur erst der dritte zu den zweien, zu Vater und Geist, allein es leuchtet ein, wie klein der Schritt noch ist, der *μορφὴ δούλου* das correlate *μορφὴ θεοῦ* an die Seite zu stellen, und so den Sohn, mit der Weltschöpfung, die bei Hermas noch der Geist hat [22]), ausgestattet, zwischen den Vater und den Geist mitten einzuschieben. Diese Genesis der Sache verläugnen auch die späteren ausgebildeteren Darstellungen der Logoslehre nicht. Denn eine Persönlichkeit, zu deren *Begriff* ja die Wesens-, Wissens- und Willens-Einheit mit dem Vater gehört, wie könnte eine solche als administra patris, quam ipse sibi prospexit officialem, als eine solche gedacht werden, quae particeps dominationis adsumitur? Wie könnte gesagt werden: Pater principaliter

---

21) a. a. O. c. 6.
22) III, 9. 12. 14.

determinatur ut prima persona, quae ante filii nomen est ponenda, oder: Alium dicam oportet ex necessitate sensus eum qui jubet, et eum, qui facit [23])? Wie könnte gesprochen werden von *ἐντολαὶ, ἃς ἔλαβον παρὰ τοῦ πατρός*, von einem *τελειοῦν τὸ ἔργον τοῦ πέμψαντός με*, von einem *τηρεῖν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ* [24])?

Man sieht, wie hier überall auch in jenen reicheren Entwicklungsformen der Trinitätslehre der „servus" der ebionitischen Denkweise noch nachklingt.

An der Trinitätslehre des Hirten hat der Montanismus, wenn er den Sohn nicht ebenfalls zum Geist, sondern zum Vater in ein Verhältniss der Subordination setzt, und ihm eine mittlere Stellung gibt zwischen Vater und Geist, nur die vom Zusammenhang des Systems selbst geforderten Abänderungen getroffen. Die innern Motive dieser Umgestaltung können in folgender Weise dargestellt werden. Der Keim des Montanismus, mit welchem er in den gewöhnlichen Zeit- und Volksvorstellungen wurzelt, ist die einseitige Hervorhebung der christlichen Charismen. Es sollte sich der Geist ohne Unterlass durch Thaten der Wunderkraft, wie durch Offenbarungen der Prophetie in der Gemeinde wirksam erzeigen. Ansichten dieser Art waren ohne Zweifel zu der Zeit, als der Montanismus sich in seiner eigenthümlichen Gestalt zu constituiren anfieng, in Kleinasien besonders, allgemein verbreitet. Den Belegen, die für diese Thatsachen beigebracht worden sind [25]), kann in der vorliegenden Beziehung noch das Zeugniss des Epiphanius hinzugefügt werden. In Uebereinstimmung mit Tertullian [26]) gibt

---

23) Die Stellen aus Tertullian s. oben S. 42. und sonst.

24) Joh. X, 18. XII, 49. XVII, 4. IV, 34. VIII, 55. Aehnlich IX, 4. VIII, 28. V, 20. VIII, 29: *ἐγὼ τὰ ἀρεστὰ τῷ πατρὶ ποιῶ πάντοτε.* Past. Herm. in der oben angeführten Allegorie (III, 5. 6.): „Christus data lege, quam a patre acceperat." Auch an die *χεὶρ δημιουργοῦσα* der Clementinen kann erinnert werden. Vgl. Baur, Gesch. der Versöhnungslehre 40. Anm.

25) S. oben S. 94 ff.

26) Adv. Prax. 1. Praxeas episcopum romanum coegit, a proposito

er zu erkennen, dass die Anerkennung des Montanismus und die Anerkennung der Fortdauer der christlichen Charismen in der Kirche eine und dieselbe Frage war. *Ἀπέσχισαν οἱ κατὰ Φρύγας τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας λέγοντες· ὅτι δεῖ ἡμᾶς καὶ τὰ χαρίσματα δέχεσθαι* [27]). Es lässt sich leicht denken, in welcher Art sich der Gegensatz gegen diese Denkweise aussprach. Man musste darauf hinweisen, dass die Erscheinung des Göttlichen im Diesseits, die Menschwerdung, eine dagewesene, geschichtlich vergangene sey, dass im erschienenen Christus die aussergewöhnliche Thätigkeit des göttlichen Geistes ihr Ziel und ihre Vollendung gefunden habe, dass eine objective Fortbildung der Kirche, eine Schärfung und Umgestaltung neutestamentlicher Anordnungen mit der absoluten Dignität Christi unvereinbar sey. Von hier aus ist es leicht begreiflich, wie der Montanismus, theils durch jenen Widerspruch herausgefordert, theils durch die Consequenz des eigenen Systems gedrängt, den weiteren Schritt gethan hat, die gegenwärtige Epoche als eine eigenthümliche zu constituiren, und ihr zur Begründung dieser Eigenthümlichkeit ein selbstständiges Prinzip in dem Paraklet, als dem der Gegenwart angehörigen Spender jener Charismen zu geben [28]). War aber erst das Pneuma als Prinzip des subjectiven religiösen Bewusstseyns in eigenthümlicher Weise an die Gegenwart, an die durch den Montanismus selbst eingeführte neue Weltepoche geknüpft, so blieb, im Fall man nicht wieder zu einer Theilung des Geistes zwischen Christus und den Gläubigen schreiten wollte, einer Theilung, die nur zu

---

recipiendorum charismatum (oder wie er dasselbe vorher ausdrückt: agnoscendae prophetiae Montani) concessare. Die Vision der Seherin de anim. 9. wird mit den Worten eingeleitet: Quia spiritalia charismata agnoscimus, post Joannem quoque prophetiam meruimus consequi. Aehnlich Monog. 1. (oben S. 49. Anm. 120.)

27) Epiph. Haer. 48, 1. 12.

28) Wenn Paulus den Christinern mit Emphase den Satz entgegenhält: „*δοκῶ δὲ κἀγὼ πνεῦμα θεοῦ ἔχειν*“ (vergl. oben S. 86. Anm. 36.), so erblicken wir in der korinthischen Gemeinde schon ganz die Anläufe zum montanistischen Paraklet.

neuen Unzulänglichkeiten geführt hätte, da jedes Mitglied der montanistischen Geisteskirche Christo coordinirt gewesen wäre, — für die Person des Sohnes keine specifische Wesensbestimmung mehr übrig. Man musste sich also, denn verzichten konnte man auf eine solche nicht, auswärts nach einem neuen, dem Sohne zuzueignenden Prinzip umsehen: die im allgemeinen Zeitbewusstseyn schon zur Geltung gelangte Logoslehre bot sich dar, und man unterschied nun den Logos, als das Prinzip der in Christo erfüllten Vergangenheit von dem Paraklet, dem Prinzip der unmittelbaren religiösen Gegenwart. In diesen beiden discreten Persönlichkeiten ist also in hypostatischer Weise dasselbe zusammengefasst, was in den beiden letzten Epochen der Heilsökonomie als zeitliches Geschehen auseinander geschlagen erscheint.

Der eben dargelegte Gedankenprozess kann in andern Worten auch so dargestellt werden. Die Montanisten glaubten, wie früher gezeigt worden ist [29]), an die Möglichkeit einer persönlichen Vererbung des einem Individuum eigenthümlichen Pneuma. Sie lassen dasselbe wie eine transmissible Geldsumme von einer Hand zur andern wandern. So musste, als Christus auf Erden erschien, die portio spiritus sancti, quae ex forma prophetici moduli in Joanne egerat, abscedere jam ab eo, redacta scilicet in dominum, ut in massalem suam summam. Itaque Joannes, communis jam homo et unus jam de turba, scandalizabatur, qua homo [30]). In Christo also, als der Totalität des

---

29) S. oben S. 87 f.

30) Diese Stelle, von der Baur, Trinitätslehre 164. den gleichen Gebrauch macht, ist schon oben S. 27. Anm. 39. angeführt und benützt worden. Uebrigens steht Tertullian mit dieser eigenthümlichen Ansicht nicht allein. Bei Justin findet sich ein ganz ähnlicher Passus Dial. c. Tryph. 314.: *Αἱ τοῦ πνεύματος δυνάμεις ἐπεληλύθασιν ἐπὶ Χριστὸν, ὡς ἐπ' ἐκεῖνον ἀνάπαυσιν μέλλουσαι ποιεῖσθαι, τουτέστιν, ἐπ' αὐτοῦ πέρας ποιεῖσθαι τοῦ μηκέτι ἐν τῷ γένει ὑμῶν κατὰ τὸ παλαιὸν ἔθος προφήτας γενήσεσθαι. — Ἀνεπαύσατο οὖν, τουτέστιν ἐπαύσατο τὸ πνεῦμα, ἐλθόντος ἐκείνου, μεθ' ὧν παύσασθαι ἔδει αὐτὰ ἀφ' ὑμῶν καὶ ἐν τούτῳ ἀνάπαυσιν λαβόντα πάλιν γενήσεσθαι δόματα, ἃ τοῖς ἐπ' αὐτὸν πι-*

Pneuma, der massalis summa spiritus, hatten die übrigen Pneumata jener Epoche sich concentrirt. Wie aber nun, nachdem die Epoche der persönlichen Offenbarung durch Christus verflossen, und die Epoche des Paraklet herbeigekommen war? Entweder musste der in der Person Christi gebunden gewesene Geist mit dem Aufhören seiner irdischen Erscheinung wieder frei geworden seyn, oder man musste auf ein eigenthümliches Prinzip der *neuen* Offenbarungsperiode verzichten. Im ersten Fall wäre dem Sohne der locus consistendi, um mit dem Pastor Hermä zu sprechen, entzogen gewesen, im andern hätte der Montanismus sich selbst, seine geschichtliche Berechtigung aufgegeben. Es blieb sofort kein anderer Ausweg zu Schlichtung der widersprechenden Forderungen übrig, als jene Trennung des Logos und Pneuma, durch welche der Montanismus der Trinitätslehre ihre bestimmtere Ausbildung gegeben hat.

Mit dieser Stufe der Ausbildung hat sich allerdings der Montanismus, indem er dem Vater zwei männliche Prinzipien an die Seite stellt, vom älteren monarchianischen Ebionitismus, so wenig auch Tertullian es Wort haben will, dass durch die montanistische Trinität die Monarchie des göttlichen Wesens gefährdet werde, bestimmt losgerissen; aber fragen lässt sich immerhin noch *zuerst*, ob der Montanismus jene Diremtion des Logos und Pneuma *von Anfang an* selbstständig vollzogen,

---

στεύουσι δίδωσιν κτλ. „Der heilige Geist also, der vorher unter den Juden sich geoffenbart, hörte auf, unter ihnen sich in besonderer Weise zu bethätigen, sondern contrahirte sich gleichsam in Jesu. — Der Geist erscheint als etwas Verschwindendes, das zwar bis zur Erscheinung Christi eine gewisse Selbstständigkeit hatte, mit dieser aber auf Jesum übergieng." Georgii a. a. O. 108. 109. Nur unterscheidet sich von hier aus die justinische noch vielfach innerhalb des ursprünglichen Ebionitismus sich bewegende Theorie von der montanistischen dadurch, dass sie eine Theilung dieses Pneuma zugibt, indem sie den auf Christum übergegangenen Geist *theils* als inneres Wesen seiner Person subsistiren, *theils* auch in der Form der Geistesgaben, der δόματα sich äussern lässt, ἃ ἀπὸ τῆς χάριτος τῆς δυνάμεως τοῦ πνεύματος ἐκείνου τοῖς ἐπ' αὐτὸν πιστεύουσι δίδωσιν.

zweitens ob die Umsetzung des weiblich gedachten Prinzips in ein männliches zuerst in Beziehung auf den Paraklet, oder in Beziehung auf den Logos geschah, *endlich* ob die Logoslehre diese ihre Bedeutung zuerst bei den Montanisten erhielt oder unabhängig von ihnen [31]).

Was die *erste* dieser Fragen betrifft, so hat zwar schon der ältere Ebionitismus die Person Christi als selbstständige Daseynsform dem Pneuma gegenübergestellt [32]), allein obwohl die Bezeichnung desselben als einer *δύναμις θεοῦ* und seine Gleichstellung, sogar Voranstellung vor dem Pneuma späteren Entwicklungen sich annähert, so beweist doch das Theologumenon von der Weiblichkeit des heiligen Geistes, ja sogar des Sohnes selbst [33]) genugsam, wie wenig der Ebionitismus von seiner monarchianischen Gottes-Idee abzufallen gedachte, und wir müssen uns, wenn das Band zwischen ihm und dem Montanismus nicht zerrissen werden soll, die Uebergänge als unmerkliche, allmähliche denken.

Es wird sich diess noch klarer herausstellen, wenn wir zur Beantwortung der *zweiten* Frage uns wenden. Priscilla, die montanistische Prophetin, erzählt bei Epiphanius: *τὸν Χριστὸν πρὸς αὐτὴν ἐληλυθέναι συνυπνωκέναι τε αὐτῇ. Ἐν ἰδέᾳ γυναικὸς*, — diess sind ihre Worte — *ἐσχηματισμένος ἐν στολῇ λαμπρᾷ ἦλθε πρός με Χριστὸς, καὶ ἐνέβαλε ἐν ἐμοὶ τὴν σοφίαν, καὶ ἀπεκάλυψέ μοι, τουτονὶ τὸν τόπον εἶναι ἅγιον κτλ.* [34]). Die Aehnlichkeit dieser Stelle mit den eben angeführten Aussagen der Ebioniten ist unverkennbar. Allein was dort klar

---

31) Diese Fragen aufgestellt von Baur, Trinitätslehre 159.

32) Es sind die beiden schon früher angeführten Stellen Haer. XIX, 4. und XXX, 17: *Χριστὸν διαγράφει τινὰ εἶναι δύναμιν — εἶναι δὲ καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα, ὅμοιον τῷ Χριστῷ* und *Χριστὸν εἶναί τι ἀνδροείκελον ἐκτύπωμα ἀόρατον ἀνθρώποις — ἀντικρὺ δ᾽ αὐτοῦ ἑστᾶναι καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα, καὶ τὸ αὐτὸ τοῦ αὐτοῦ μέτρου.*

33) Epiph. Haer. XIX, 4. a. a. O.: *τὸ ἅγιον πνεῦμα, καὶ αὐτὸ θήλειαν.*

34) Epiph. Haer. XLIX, 1. Joh. Damasc. de haer. 48. (Cotel. Eccl. graec. Monum. I, 295.)

war, ist im Zusammenhang des Montanismus weniger erklärlich, das Motiv nämlich, aus welchem hier Christus in weiblicher Form vorgestellt wird. Etwa als weibliche Syzygie zum männlich gedachten Paraklet? Oder sind beide, Sohn und Geist, weibliche Accidenzien zum monarchischen Gott? Oder ist die Identifikation des Sohnes mit der weiblichen Sophia der alttestamentlichen Apokryphen der Erklärungs-Grund jener Anschauung? Ist die letztere Annahme die richtige, — denn eine Benützung der alttestamentlichen Apokryphen von Seiten der Ebioniten ist aus anderweitigen Nachrichten [35]), aus der häufigen Vertauschung des Logos mit der Sophia bei Irenäus und Tertullian [36]), namentlich aber aus dem Charakter und der Aus-

35) Die 7 Säulen der Ebioniten weisen zurück auf Prov. IX, 1.: σοφία ᾠκοδόμησεν ἑαυτῇ οἶκον, καὶ ὑπήρεισε στύλους ἑπτά. Melito in seinem Kanon zählt die Proverbien unter den kanonischen Schriften des Alten Testaments auf. Eus. H. E. IV, 26. fin., s. HEINICHEN z. d. St. In der Kirchengeschichte Hegesipps finden sich Reminiscenzen aus dem Buch der Weisheit. Eus. H. E. II, 23. und die Anm. von DU VALOIS. Der Brief Jacobi zeigt in einzelnen Stellen auffallende Verwandtschaft mit derselben Schrift. KERN, Brief Jacobi. Tüb. Zeitschr. 1835. II, 91. THEILE, Prolegom. in Ep. Jac. 46 ff. Auch die Clementinen, z. B. Hom. XVI, 12. Tertullian gehört zu den ältesten Zeugen für den kirchlichen Gebrauch der Weisheit Salomos, adv. Val. 2. Endlich kann folgender Satz mit dem Montanismus zusammengehalten werden. Sap. VII, 27.: Ἡ σοφία κατὰ γενεὰς εἰς ψυχὰς ὁσίας μεταβαίνουσα φίλους θεοῦ καὶ προφήτας κατασκευάζει. Dogmengeschichtliche Merkwürdigkeit hat noch eine Variante in Sap. VII, 22: Ἔστι γὰρ αὐτὴ (sc. ἡ σοφία) πνεῦμα νοερόν. Statt dieser Lesart, die schon Eusebius hat, wird gewöhnlich ἐν αὐτῇ gelesen. Das Buch der Weisheit identificirt aber sonst σοφία und πνεῦμα, s. GRIMM zu IX, 17. und BRETSCHNEIDER, Dogmatik der Apokryphen. 248 ff. Sollte daher der Grund der Variante ἐν αὐτῇ nicht in jenem trinitarischen Interesse zu suchen seyn, aus welchem die Trennung des Logos und Pneuma hervorgegangen ist?

36) z. B. adv. Prax. 6. 7. adv. Hermog. 18. In der zuletzt genannten Stelle wird σοφία geradezu mit sermo übersetzt. Vgl. überhaupt den Index der von Tertullian citirten Bibelstellen bei RIGALTIUS oder SEMLER s. v. Proverbia, Sap. Sal. und Baruch.

drucksweise der obigen Stelle [37]) in hohem Grade wahrscheinlich, — so kann immerhin geschlossen werden, dass die Umsetzung des Sohnes in ein männliches Prinzip, d. h. die Logoslehre erst zu den höhern Entwicklungsstufen montanistischer Denkweise gehört.

Auch die damit zusammenhängende Frage, ob der Logos von Anfang an im montanistischen System eine mittlere Stellung eingenommen habe zwischen den beiden andern Hypostasen, kann nicht geradezu bejaht werden. Denn wenn der sonst wohl unterrichtete Verfasser des Anhangs zu den tertullianischen Präscriptionen Recht hat mit seiner den Montanisten in den Mund gelegten Behauptung: „Paracletum plura in Montano dixisse, quam Christum in evangelium protulisse, nec tantum plura, sed etiam meliora atque majora," so müsste die Stellung des Logos zu dem in der Periode des Montanismus wirksamen Paraklet gerade die umgekehrte gewesen, eine ähnliche etwa, wie im Hirten des Hermas. Tertullian zwar, der Kirchenlehre wie immer zugekehrt, hat von jener Schroffheit montanistischer Consequenz sich fern gehalten; er versetzt die Uroffenbarung durch Christus zur Offenbarungsperiode des Paraklet in jenes Verhältniss der Ueberordnung, welche das Ursprüngliche zum Abgeleiteten, das Prinzip zu seiner folgerichtigen Durchführung und Ausbreitung einnimmt, und bei dieser organisch-geschichtlichen Ansicht musste allerdings die Dignität des Sohnes eine höhere seyn, als diejenige des Geistes; allein eben in dieser maasvollen Sprache haben wir Grund, nicht das erste Wort des auftretenden, sondern eine Concession des der Kirche entgegenkommenden Montanismus zu erblicken. Folgerichtig nach den Prinzipien des Montanismus ist das Christenthum nur Mittelstufe, Durchgangspunkt, und nimmt zum Montanismus dieselbe Stellung ein, in welche der alte Bund zum neuen tritt. Gesetz, Evangelium und neue Prophetie, die Lebensalter der Kirche, bilden eine ebenso gleichmässig aufsteigende Stufenreihe, wie die Lebensalter des einzelnen Menschen. Wie nun dem

37) Verglichen mit Sap. VII. VIII.

auch seyn mag, je mehr der Paraklet der eigentliche Brennpunkt des montanistischen Systems, und nach der oben versuchten Entwicklung, das genetische Prius des Logos ist, um so mehr kann mit geschichtlicher Wahrscheinlichkeit behauptet werden, dass er es ist, der zuerst als selbstständiges, *männliches* Prinzip *neben* der von ihm unterschiedenen Hypostase des Vaters aufgefasst wurde.

Die *dritte* Frage, ob die Logoslehre ihre Bedeutung zuerst von den Montanisten erhalten habe, oder unabhängig von ihnen, ist eigentlich in den bisherigen Erörterungen schon in einem den zweiten Theil des Dilemmas bejahenden Sinne besprochen worden. In der That, sehen wir die montanistische Logoslehre darauf an, wie sie sich zur Logoslehre der ältesten Apologeten verhalte, und vergleichen wir zu dem Ende die betreffenden Beweisstellen [38]), so kann uns nicht entgehen, dass etwaige Dif-

---

38) Ich verweise der Kürze halber auf Münscher-Kölln Handb. der Dogmengesch. I, 168—180. und Daniel, Tatian. 150 ff. Zu den significantesten Zügen der Verwandtschaft gehört die Vergleichung des *λόγος ἐνδίαθετος* und *προφορικὸς* mit Vernunft und Sprache; das Bild von Sonne und Sonnenstrahl, (Athenag. Legat. 10.: *πνεῦμα ἀποῤῥέον ὡς ἀκτὶς ἡλίου.* Tert. Apol. 21. vom Sohn: radius ex sole. adv. Prax. ˚., vom Geist: apex ex radio); die Annahme einer zeitlichen Zeugung des Sohns, (vgl. namentlich Tat. Apol. 7. mit Tert. adv. Prax. 5.); die einstimmige Ablehnung einer Zertheilung des göttlichen Wesens (Tat. Apol. 8.: *γέγονε κατὰ μερισμὸν, οὐ κατὰ ἀποκοπὴν* [*ἀποτομὴν?*], Justin. Dial. c. Tryph. 284 und 358. Colon.: *οὐ κατ᾽ ἀποτομὴν, ὡς ἀπομεριζομένης τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας κτλ.* Tert. c. Prax. 2.: Numerum sine divisione patiuntur. 8: prolatum dicimus filium a patre, sed non separatum. Apol. 21.: nec separatur substantia, sed extenditur) und das zu diesem Zweck gebrauchte Gleichniss vom Anzünden des Feuers, (Tat. Apol. 8.: *ὥσπερ ἀπὸ μιᾶς δᾳδὸς ἀνάπτεται μὲν πύρα πολλὰ — οὐδ᾽ ἐλαττοῦται τὸ φῶς κτλ.* Justin. Dial. c. Tryph 284 und 358.: *ὡς ἀπὸ πυρὸς ἀναπτόμενα πύρα ἕτερα ὁρῶμεν οὐδὲν ἐλαττουμένου ἐκείνου κτλ.* Tert. Apol. 21.: de spiritu spiritus et de Deo Deus, ut lumen de lumine accensum), so wie endlich die gleichlautenden Formeln der Verhältnissbestimmungen (*προπηδᾶν, χωρεῖν, προέρχεσθαι, γεννᾶσθαι, προφορικὸς*, procedere, prodire, gigni, generari, proferre, bei Justin, Tatian, Athenagoras, Theophilus, Tertullian).

ferenzen vor der Uebereinstimmung im Ganzen volkommen verschwinden. Verhielte sich nun wirklich der Montanismus schöpferisch zur Einführung der Logosidee in der Kirchenlehre, so müsste, glaube ich, ein äusserer Zusammenhang nachweisbar seyn zwischen den Anhängern dieser Richtung und dem ältesten in so frühe Zeit hinaufreichenden kirchlichen Zeugen jener Lehre, dem Apologeten Justin. Doch gebe ich gern zu, dass diese Argumentation strenger Beweiskraft ermangelt. Führt doch schon Irenäus, ein Zweig der kleinasiatischen Kirche, seine Theorie der Trinität, welche die Eigenthümlichkeit der montanistischen theilt, nämlich das dreifach abgestufte Subordinations-Verhältniss, auf die Tradition der kleinasiatischen Presbyter zurück [39]), zum einleuchtenden Beweis, wie spät erst der Montanismus begonnen hat, in Gegensatz mit dem herrschenden kirchlichen Bewusstseyn zu treten. Auch die Aloger scheinen die entgegengesetzte Auffassung zu begünstigen. Denn der Umstand, dass ihr Widerspruch gegen die Logoslehre mit ihrem Widerspruch gegen den Montanismus selbst auf's engste sich verband, ist nur erklärlich, wenn die montanistische Richtung es war, die als Vorkämpferin der noch nicht kirchlich recipirten Logoslehre gelten konnte. Allein die Aloger werden aufgewogen durch die Schlussfolgerungen, zu welchen der vormontanistische Tertullian berechtigt. In seinem Apologetikus [40]) entwickelt er die christliche Logoslehre ganz in derselben Gestalt, mit den nämlichen Farben, Bildern und Cautelen, wie später als Montanist [41]), seines Verhältnisses aber zum Pneuma thut er keine Erwähnung. Die Lehre vom Geist überhaupt hat in dieser Schrift noch die gleiche unentwickelte Form, wie bei den Apologeten. Hieraus ergibt sich zur Genüge, auf welchem Punkte die trinitaristische Fortbildung zu suchen ist, durch

---

39) Iren. c. Haer. V, 36. Presbyteri, apostolorum discipuli dicunt, eos, qui salvantur, per hujusmodi gradus proficere et per spiritum quidem ad filium, per filium autem ascendere ad patrem etc.

40) C. 21.

41) Und, kann man hinzusetzen, wie die früheren Apologeten. Neander, Antignost. 481.

welche sich die spätern Schriften Tertullians von seinen frühern unterscheiden. Neben dieser Erwägung drängt auch der bekannte Widerwille der Montanisten gegen alle Philosophie — und aus der damaligen Zeitphilosophie ist die Logoslehre jedenfalls entlehnt — immer wieder zu der zuerst ausgesprochenen Ansicht hinüber, für welche auch der Christus ἐν εἴδει θηλείας am meisten spricht.

Dieser Combinationen, dieser Abwägung der Gründe für und wider bedürfte es allerdings nicht, wenn Tertullian uns zureichende Data zur Bereinigung jener Frage hinterlassen hätte. Allein das hat er nicht, und das Wenige, was er gibt, scheint sogar im Widerspruch mit dem bisher Ausgeführten zu stehen. Nos duos — sagt er — definimus, patrem et filium, et *j a m* [42]) tres, cum spiritu sancto, secundum rationem oeconomiae, *quae facit numerum.* Ubi Christus venit, et cognitus est a nobis, quod ipse sit, qui *numerum r e t r o* fecerat, factus secundus a patre, et cum spiritu tertius, et *jam* pater per ipsum plenius manifestatus [43]) etc. Diese Stelle, nach dem ersten Augenschein aufgefasst, würde zu einer ganz andern Anschauung von der Entstehung der montanistischen Trinitätslehre führen. Sie müsste etwa in folgender Art gedacht werden. Wie die Pseudoclementinen, so lässt auch der Montanismus das göttliche Wesen an sich indifferent seyn gegen die getrennten Hypostasen des Vaters und Sohns [44]). Allein die Begriffe Wirklichkeit, Substantialität und Körperlichkeit geradezu identifizirend — denn aus Gott, dem Inbegriff aller Realität, sagt Tertullian, könne nur Reales ausgehen [45]) — und desshalb unfähig, eine nur

---

42) Ebenso adv. Prax. 3. Itaque duos et tres *jam* jactitant a nobis praedicari, se vero unius Dei cultores praesumunt.

43) Ebendaselbst 13.

44) In dieser Beziehung ist die Aehnlichkeit beider unverkennbar. Vgl. Hom. XVI, 12. mit Tert. adv. Prax. 5. Auch der clementinische Adam = Christus hat Anklänge bei Tertullian. Vergl. die Erörterungen von Baur, Versöhnungslehre. 40. Anm. und Dorner, Christologie. 62. Anm.

45) De carne Christi 11. Nihil est incorporale, nisi quod non est.

ideelle Selbstunterscheidung der Monas in die Dyas nach der Art des pseudoclementinischen Systems gedankenmässig festzuhalten, verkörpert er die beiden Momente des göttlichen Wesens, Gott und die Weisheit, zu zwei selbstständigen Persönlichkeiten. Als drittes Moment käme zu ihnen das Prinzip der montanistischen Offenbarungsperiode, der Geist hinzu, der sofort nach *Analogie* der beiden ersten Prinzipien, durch welche die übrigen Perioden der Heilsökonomie repräsentirt sind, ebenfalls hypostasirt, und in sinnlich-concreter Gestalt ihnen zur Seite gestellt würde. In dieser Auffassung wird die Ordnung der Entstehung gerade umgekehrt: der Sohn wäre das erste und der Geist das zweite gewesen, — im offenbaren Widerspruch mit dem Charakter des Montanismus sowohl als der ihn vorbereitenden Systeme. Eine Gleichheit des Vaters und Sohns, wie sie eben vorausgesetzt wurde, befände sich ohnehin, obwohl sie eine alte Auctorität für sich hat [46]), im Widerspruch mit der montanistischen Subordination des Logos. Allein glücklicherweise nöthigt auch die eben angeführte Stelle Tertullians keineswegs zu dieser Auskunft. Die historische Genesis eines

---

adv. Prax. 7. Quid enim sermo, nisi vox et sonus oris, ceterum vacuum nescio quid, et inane et incorporale? At ego nihil dico de Deo inane prodire potuisse. Quis enim negabit, Deum corpus esse? Quanto magis, quod ex ipsius substantia missum est, sine substantia non erit. Vgl. noch adv. Hermog. 35. adv. Marc. II, 16. Wie dieser vielbesprochene Anthropomorphismus Tertullians zu erklären sey, ist nicht mit Sicherheit zu bestimmen. In keinem Fall ist auf den Stoicismus zu recurriren. (Hagenbach, Dogmengesch. I, 112.) Wenn auch Tertullian sich nicht ausdrücklich gegen eine solche Ableitung erklären würde (adv. Hermog. 1.), so würden uns schon die Clementinen, die diesen feinern Anthropomorphismus theilen (Hom. XVII, 7—11.), einen andern Fingerzeig geben. Ausserdem wird noch vom Bischof Melito von Sardes erzählt, er soll der erste gewesen seyn, der Gott einen Körper zugeschrieben habe. (Die Stellen bei Piper, Melito. Stud. u. Krit. 1838. I, 71 ff.) Melito war aber Montanist.

46) Tert. praescr. 52. Privatam blasphemiam illi (Montanistae) qui sunt κατὰ Ἀισχίνην, hanc habent, qua adjiciunt etiam hoc, ut dicant, Christum ipsum esse filium et patrem.

Dogma's ist völlig unabhängig von der spätern Zurechtlegung und begrifflichen Darstellung desselben, ja oft in Widerspruch mit ihr. Jedenfalls kann, sofern die Periode des Paraklet eine spätere ist, als die des Logos, der Montanist mit Fug sagen: „*Jam* tres." Für die montanistische Anschauung hat die ganze Explikation der Trinität vorzugsweise den Sinn, eine vollere Manifestation des göttlichen Wesens zu seyn. Jene Explikation ist aber nicht etwa nur eine überzeitliche, transcendente, sondern eine geschichtliche in der Art, dass je mit dem zeitlichen Hervortreten einer Epoche auch eine neue Hypostase aus dem noch nicht vollkommen entwickelten Ansich Gottes hervorgeht. Wie der alte Bund in Gesetz und Prophetie, so legt sich auch der neue Bund in die „nova lex" und die „nova prophetia" auseinander, d. h. in Logos und Paraklet [47]). Die Zweifachheit also, die mit dem zeitlichen Werden des Logos, der nativitas sermonis [48]), in's göttliche Wesen kommt (Christus numerum retro fecerat a. a. O.), wird beim Beginn der parakletischen Offenbarungsperiode zur Dreifachheit (et *jam* tres), und es kann folglich mit Recht gesagt werden, der Paraklet sey ut monarchiae praedicator, ita et oeconomiae interpretator [49]). Diese montanistische, erst zeitlich werdende Trinität hat allerdings etwas Auffallendes. Aber in ihrem Zusammenhang mit den Offenbarungsepochen weist sie nur allzudeutlich auf die jüdische Gottesidee zurück. Denn für die Anschauung des Judenthums ist es der Gehalt der Geschichte, eine Reihe von Offenbarungsperioden, und der Begriff Gottes, geschichtliche Causalität zu seyn.

So streng wir uns in Folge des Erörterten die Scheidung der drei göttlichen Wesensprinzipien im Montanismus zu den-

---

47) Wollte man die montanistische Vergleichung der drei Momente der Trinität mit: Wurzel, Stamm, Frucht (radix, frutex, fructus) urgiren, so könnte man auch hier das Verhältniss des Unentwickelten (radix, matrix) zu höherer Bestimmtheit (fructus, frutex) finden.

48) Adv. Prax. 7.

49) Adv. Prax. 30.

ken haben, so auffallend finden wir, dass sich Tertullian hin und wieder nicht nur eine bewusstlose Confundirung, sondern auch eine, wie es scheint, absichtliche Identifikation derselben erlaubt. In seiner Schrift gegen Praxeas sagt er [50]): Evangelista dicens „Spiritus Dei" portionem totius intelligi voluit, quae cessura erat in filii nomen. Hic spiritus Dei idem erit sermo. Sicut enim Joanne dicente: sermo caro factus est, spiritum quoque intelligimus in mentione sermonis, ita et hic sermonem quoque agnoscimus in nomine spiritus. Nam et spiritus substantia est sermonis, et sermo operatio spiritus, et duo unum sunt. Während also sonst der Logos es ist, der das Göttliche in Christus constituirt, und aus diesem Logos der Geist als eine ihm untergeordnete Emanation hervorgeht, wird hier das Verhältniss in beiden Punkten gerade umgekehrt, — unverkennbar eine retrograde Bewegung zu jener Form der Trinitätslehre hin, wie sie sich uns im Hirten des Hermas dargeboten hatte. Ueberhaupt ist manche Ungenauigkeit nicht zu vermeiden, wenn bald das ganze göttliche Wesen, bald, wie in der eben angeführten Stelle, der Sohn, bald endlich specifisch die dritte Hypostase als Geist bezeichnet wird; es sey denn, dass diess mit Bewusstseyn so geschieht, und dass derselbe Geist, der sich in der dritten Offenbarungsperiode zur eigenen Hypostase herausgeschält hat, als die schon in den beiden andern Hypostasen identische Substanz gedacht wird. Einen ähnlichen Sinn wenigstens scheint die eigenthümliche Formel Tertullians zu haben: „spiritus, in quo est trinitas unius divinitatis, pater et filius et spiritus sanctus" [51]). Hagenbach [52]) fasst diese

50) C. 26. Ebendaselbst 7.: sermo spiritu constructus. Das Gleiche Apol. 23. de orat. 1. Adv. Marc. I, 19. III, 6. 16. IV, 21. — Joh. III, 34.? — Diejenigen Stellen gar nicht mit eingerechnet, in welchen die Vermischung des johanneischen und synoptischen Typus die nächste Ursache der Confusion ist. Z. B. de praescr. 13. Verbum — varie visum a patriarchis, in prophetis semper auditum, postremo delatum ex spiritu patris Dei et virtute in virginem Mariam etc.

51) De pud. 21.

52) Dogmengesch. I, 135.

Worte so, als ob damit der *heilige Geist* als das die Einheit der Personen constituirende Prinzip gedacht würde, ähnlich dem *τελειωτικὸν* des Methodius, der figuratio (*σχηματισμὸς*) des Irenäus [53]). Allein Tertullian unterscheidet unverkennbar jenen Spiritus, der den einheitlichen Charakter des göttlichen Wesens constituirt, von der dritten Hypostase, dem spiritus sanctus. Es bleibt also nur die oben angedeutete Auslegung übrig.

Schliesslich ist noch die Angabe späterer Kirchenväter zu erwähnen, Montan habe sich selbst für den heiligen Geist ausgegeben. *„Μοντανὸς ἐτόλμησεν ἑαυτὸν λέγειν εἶναι τὸ ἅγιον πνεῦμα“* [54]). Noch mehr: die Montanisten hätten auf Vater, Sohn und Montan getauft [55]). Wäre diese Nachricht sicher, so müssten die Montanisten, wie eine Incarnation des Logos, so nach Analogie derselben eine Incarnation des Paraklet ange-

---

53) Adv. haer. IV, 7.

54) Cyrill. Hieros. Catech. XVI, 8. 247. Toutt. Basilius, Ep. ad Amphiloch. Tom. III, 20. Ed. Paris: *εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐβλασφήμησαν, Μοντανῷ καὶ Πρισκίλλῃ τὴν τοῦ Παρακλήτου προσηγορίαν ἀναισχύντως ἐπιφημίσαντες.* Theodoret. fab. Haer. III, 2. Philastr. Haer. 49. Aug. Haer. 26. Der Referent über die Synode von Anchialus bei Mansi, Concil. Collect. I, 724. und sonst. Hieronymus wenigstens richtiger (contr. Vigil. c. 9. II, 395. Vallars.): Aliae haereses Paracletum *in* Monta*num* venisse contendunt et Manichaeum ipsum dicunt esse Paracletum. Auch Cyrill (Catech. XVI, 6. 9.) und Augustin (Ep. 237. II, 644. Bened.) stellen in dieser Beziehung beide Häretiker neben einander.

55) Basil. Ep. ad Amphil. a. a. O.: die Montanisten taufen *εἰς πατέρα καὶ υἱὸν καὶ Μοντανὸν καὶ Πρισκίλλαν* Damit contrastirt freilich seltsam eine andere Angabe des Basilius adv. Eunom. II. (I, 750. Paris): *Μοντανὸς τοσοῦτον ἐμάνη κατὰ τοῦ πνεύματος καὶ ὀνόμασιν αὐτὸ ταπεινοῖς καθύβρισε καὶ τὴν φύσιν αὐτοῦ τοσοῦτον ἐξευτέλισεν, ὥστε ἀδοξίαν εἰπεῖν τῷ πεποιηκότι προστρίβεσθαι.* Durch was Basilius zu dieser Angabe veranlasst wurde, ist schwer einzusehen. Vielleicht durch das trinitarische *Subordinations*-System der Montanisten? Vielleicht durch ihre Läugnung des Geistes in den Aposteln?

nommen haben. Allein sie beruht auf einem offenbaren Missverständnisse. Schon Mosheim [56]) hat den Thatbestand richtig auseinandergesetzt, wenn er sagt: „Montanus non existimavit, se ipsum esse Paracleti personam, aut spiritum sanctum animae loco in corpore suo habitare; quod si credi voluisset, omnium mortalium stultissimus fuisset; sed id tantum significare volunt veteres scriptores, Montanum persuadere aliis studuisse, Paracletum ex se ac per se loqui, et quae a se proferrentur oracula, ipsius Paracleti, non sua dictata et verba esse.“ Die Inspirationstheorie der Montanisten war freilich nur allzu geeignet, den Häreseologen Anlass zu Missdeutungen zu geben. Auch Epiphanius hat es daran nicht fehlen lassen. Aus den Worten Montan's: *„Οὔτε ἄγγελος, οὔτε πρέσβυς, ἀλλ' ἐγὼ κύριος ὁ θεὸς πατὴρ ἦλθον“* folgert er: *„ὁ Μοντανὸς ἑαυτὸν δοξάζει μόνον καὶ λέγει εἶναι πατέρα παντοκράτορα καὶ ἐν αὐτῷ ἐνοικῆσαι“* [57]), eine Behauptung übrigens, die ihn mit nichten hindert, die vollkommene Uebereinstimmung der montanistischen Trinitätslehre mit dem kirchlichen Lehrbegriff anzuerkennen [58]). In einem ähnlichen Widerspruch ist Theodoret befangen [59]). Wie gesagt, alle diese Missverständnisse dürfen uns wenig irren, so lange uns Tertullian, der die Person des Montan überall vom Paraklet unterscheidet, eines Besseren belehrt. Denn die Zeiten sind wohl vorüber, in welchen man von der stillschweigenden Voraussetzung ausgieng, dass, was Tertullian Pa-

---

56) De rebus christianorum ante Const. 413.

57) Haer. 48, 11.

58) a. a. O. 1.: *Περὶ πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος ὁμοίως φρονοῦσι τῇ καθολικῇ ἐκκλησίᾳ.* Ebenso Philastr. Haer. 21. Auf diesen Widerspruch hat schon Beausobre, Hist. du Manich. I, 261. aufmerksam gemacht. Tillemont hält jedoch die erste Angabe des Epiphanius, so absurd sie ist, keineswegs für unwahrscheinlich. „Un possedé, sagt er, et un fou est capable de tout dire.“ (Mémoir. II, 3, 55.)

59) Fab. Haer. III, 2.: *Μοντανὸς Παράκλητον ἑαυτὸν προσηγόρευσε·* und: *τὸν περὶ τῆς θείας τριάδος οὐκ ἐλυμήνατο λόγον ὁ Μοντανός.*

raklet nenne, nichts anderes sey, als die Person des montanistischen Häresiarchen selbst [60]).

II. Der Sabellianismus und das Evangelium der Aegypter.

Die montanistische Trinitätslehre ist die Vorstufe der sabellianischen, die sabellianische die Vollendung der montanistischen. Für beide ist die göttliche Trias eine Reihe verschiedener Entwicklungs-Momente, in welche sich das noch ungesonderte göttliche Wesen zeitenweise auseinanderlegt. Zu der Formel Tertullians: „trinitas per gradus connexos et consertos decurrens" [61]) könnte der Sabellianismus sich ebenfalls bekennen. Auch die sabellianische Austheilung der drei eigenthümlichen Functionen (*ἐν μὲν τῇ παλαιᾷ ὡς πατέρα νομοθετῆσαι, ἐν δὲ τῇ καινῇ ὡς υἱὸν ἐνανθρωπῆσαι, ὡς πνεῦμα δ᾽ ἅγιον τοῖς ἀποστόλοις ἐπιφοιτῆσαι*) [62]) findet in der montanistischen Trias der göttlichen Wirkungsweisen — Gesetz, Evangelium, Heiligung — ihre entsprechende Analogie. Allein der Fortschritt, den der Sabellianismus begründet, ist zunächst der, dass er die Sonderung der einzelnen Hypostasen und die Bestimmung ihres gegenseitigen Verhältnisses schärfer vollzieht. Hatte der Montanismus Logos und Pneuma zwar getrennt, aber die Person des Vaters nie richtig zu unterscheiden gewusst von der Gesammt-Einheit des göttlichen Wesens, dem *αὐτόθεος* [63]), so

---

60) Namentlich bei den ältern Commentatoren Tertullians, z. B. einem Pamelius, trifft man dieses Missverständniss. Tertullian sagt allerdings z. B.: „Paracletum in Montano negatis" (de jejun. 12.); allein schon Ausdrucksweisen wie: Paracletus *per* prophetidem Priscam etc. (de resurr. 11.) hätten aufs Richtige führen können.

61) Adv. Prax. 8. Freilich enthält das beigesetzte: a patre decurrens und die gleich darauf folgende Vergleichung mit Sonne, Strahl und Hitze einen der sabellianischen Theorie widerstrebenden Sinn.

62) Theod. fab. haeret. II, 9.

63) Adv. Prax. 2. Unus Deus, ex quo et gradus isti et formae et species in nomine patris et filii, et spiritus sancti deputantur, eine Stelle, welche die obige Forderung erfüllt, steht zu einsam, als dass sie allzusehr urgirt werden dürfte.

thut der Sabellianismus beides. Hatte der Erstere ferner seiner geschichtlichen Trinität, von der er ausgeht, eine transcendente Reihe von Persönlichkeiten gegenübergestellt, und dadurch ein *Nebeneinander* der drei Hypostasen erzeugt, so ist das Charakteristische der sabellianischen Theorie gerade diess, die ökonomische und die Wesenstrinität unzertrennlich mit einander zu verknüpfen, das Nacheinander der geschichtlichen Perioden auch zu einem reinen *Nacheinander der trinitarischen Unterschiede* zu machen, diese Unterschiede also, statt sie zu conserviren, in der göttlichen, gegen die einzelnen πρόσωπα indifferenten Substanz wieder untergehen zu lassen. So droht die montanistische Hypostasentheorie in Tritheismus, die sabellianische Anypostasie in Unitarismus überzugehen. Denn was SCHLEIERMACHER in dieser Beziehung bemerkt [64]), dass Sabellius die drei Wirkungsweisen des göttlichen Wesens nicht für vorübergehende Erscheinungen, sondern für beharrliche Thätigkeiten angesehen, und dass er desshalb das Bild, dessen er sich bediente [65]), dem gewöhnlichen tertullianischen *absichtlich* gegenübergestellt habe, scheint mir sowohl historisch, als im Geiste der sabellianischen Theorie wenig begründet. Ueberdiess, wenn je einer der älteren Kirchenlehrer die Dreiheit nicht blos für eine vorübergehende Oscillation gehalten hat, so ist es gewiss Tertullian.

Die enge Verwandtschaft der montanistischen und sabellianischen Theorie, welche neben den erörterten Differenzpunkten ins Auge fällt, wird uns durch die Angaben mehrerer älterer Geschichtschreiber bestätigt. HIERONYMUS sagt [66]): „Nos patrem, filium et spiritum sanctum in sua unumquemque persona ponimus, licet substantia copulemus: Montanistae Sabellii dogma

64) Theol. Zeitschr. III, 374 ff. Werke, zur Theologie, II, 547.

65) Epiph. Haer. 62, 1.: *ἢ ὡς ἐὰν ᾖ ἐν ἡλίῳ, ὄντι μὲν ἐν μιᾷ ὑποστάσει, τρεῖς δ' ἔχοντι τὰς ἐνεργείας· φημὶ δὲ τὸ φωτιστικὸν καὶ τὸ θάλπον καὶ αὐτὸ τῆς περιφερείας σχῆμα.* Die tertullianische Vergleichung (sol — radius — apex) s. oben S. 42. Anm. 98. und S. 44. Anm. 106.

66) Ep. ad Marcell. 41. (54.) I, 188. Vallars.

sectantes trinitatem in unius personae angustias cogunt." Und THEODORET: *Τίνες δὲ τῶν Μοντανιστῶν τὰς τρεῖς ὑποστάσεις τῆς θεότητος Σαβελλίῳ παραπλησίως ἠρνήσαντο, τὸν αὐτὸν εἶναι λέγοντες καὶ πατέρα καὶ υἱὸν καὶ ἅγιον πνεῦμα, παραπλησίως τῷ Ἀσιανῷ Νοητῷ* [67]). Diese Angaben sind wohl mehr als blosse Ausflüsse der Verketzerungssucht oder des Missverstands. Was SCHNECKENBURGER in Beziehung auf den Patripassianismus des ägyptischen Evangeliums bemerkt, dass die Logosidee, je nachdem sie gewendet, und mehr oder minder real aufgefasst werde, in vollkommenen Unitarismus, wie bei Sabellius, oder in die angelologische Christologie, wie bei den Ebioniten des Epiphanius, habe übergehen können [68]), findet auch auf den vorliegenden Fall seine Anwendung. Denn es lässt sich gar leicht denken, dass die spätern Montanisten, um nicht am Tritheismus zu scheitern, der Homousie des Sohns seine hypostatische Persönlichkeit geopfert, und sich dadurch dem Vorwurf eines sabellianischen Modalismus ausgesetzt haben [69]).

---

67) Fab. Haer. III, 2. Unter den *τίνες τῶν Μοντανιστῶν* sind wahrscheinlich die Aeschinisten verstanden, deren Behauptung: Christum ipsum esse et filium et patrem oben S. 171. angeführt ist.

68) SCHNECKENBURGER, Evangelium der Aegypter. 11.

69) Dieser Vorwurf wurde den Montanisten, namentlich während der arianischen Streitigkeiten, gemacht. SOCRAT. H. E. I, 23.: Die Gegner der Homousie *τὴν Σαβελλίου καὶ Μοντανοῦ δόξαν εἰσηγεῖσθαι ἐνόμιζον τοὺς αὐτὴν (τὴν τοῦ ὁμοουσίου λέξιν) προσδεχομένους*. Bei SOZOM. H. E. II, 18. wird denen, welche die Anypostasie des Sohns behaupten (*οἱ ὑπάρξεως ἐκτὸς τὸν υἱὸν δοξάζοντες*), die Ketzerei des Montan und Sabellius Schuld gegeben. Ein Synodalschreiben der Arianer nennt den Marcellus von Ancyra einen Fortsetzer sabellianischer, samosatenischer und montanistischer Irrthümer. Vgl. die Anm. von DU VALOIS zu der angeführten Stelle des SOCRATES. Auch ATHANASIUS rechnet die Montanisten nebst den Manichäern und Samosatenern zu Ketzern in der Trinitätslehre, ob sie gleich die *ὀνόματα* der Taufformel richtig aussprechen (c. Arian. Orat. III. Tom. I, 413. Paris.). Ebenso das Concil zu Constantinopel in seinem 7ten Canon, angeführt bei ROUTH, reliq. sacr. III, 171.

Bei dem Allem bleibt zweifelhaft, ob ein unmittelbarer Zusammenhang zwischen dem Sabellianismus und Montanismus stattgefunden hat. Doch Epiphanius erzählt von den Sabellianern: *τὴν πᾶσαν αὐτῶν πλάνην καὶ τὴν τῆς πλάνης αὐτῶν δύναμιν ἔχουσιν ἐξ ἀποκρύφων τινῶν, μάλιστα ἀπὸ τοῦ καλουμένου Αἰγυπτίων εὐαγγελίου, ᾧ τινες τὸ ὄνομα ἐπέθεντο τοῦτο· ἐν αὐτῷ γὰρ πολλὰ τοιαῦτα ὡς ἐν παραβύστῳ μυστηριωδῶς ἐκ προσώπου τοῦ σωτῆρος ἀναφέρεται ὡς αὐτοῦ δηλοῦντος τοῖς μαθηταῖς, τὸν αὐτὸν εἶναι πατέρα, τὸν αὐτὸν εἶναι υἱὸν, τὸν αὐτὸν εἶναι ἅγιον πνεῦμα* 70).

Wie wenn dieses apokryphische Evangelium das äusserliche Band wäre, durch welches die Verwandtschaft der beiderseitigen Systeme vermittelt ist?

In Kleinasien waren von Alters her judaistische Evangelien-Redaktionen im Gebrauch. Noch gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts sieht sich der antiochenische Bischof Serapion veranlasst, an die Gemeinde zu Rhossus in Cilicien in Betreff eines *προφερόμενον ὀνόματι Πέτρου εὐαγγέλιον,* dessen sich dieselbe bediente, zu schreiben 71). Bei seinem ersten Besuch, sagt er, habe er ihnen den Gebrauch dieser Evangelienschrift nicht untersagen mögen, in der Voraussetzung, es erwachse daraus kein anderer Schaden, als jüdische Gesetzes-Aengstlichkeit (*μικροψυχία*) 72), jetzt aber, da er erfahren, dass eine doketische Sekte sich darauf berufe, habe er das Buch durchgegangen, *καὶ εὑρεῖν τὰ μὲν πλείονα τοῦ ὀρθοῦ λόγου τοῦ σωτῆρος, τίνα δὲ προσδιεσταλμένα* 73). Jüdische Engherzigkeit in Speise-Enthaltungen und doketische Christologie, diese beiden Züge ebionitischer Denkweise — denn bekanntlich waren die Ebio-

---

70) Haer. 62, 2.

71) Hieron. de vir. illustr. c. 41. Serapion composuit de evangelio, quod sub nomine Petri fertur, librum ad Rhossensem Ciliciae ecclesiam, quae in haeresin ejus lectione diverterat.

72) Diess ist ohne Zweifel der Sinn von *μικροψυχία*, timiditas superstitiosa, *ἐθελοθρησκεία Ἰουδαική*, nicht wie Rufin und Valesius übersetzen: inimicitia et simultas.

73) Eus. H. E. VI, 12.

nten theilweise, namentlich in späterer Zeit Doketen, wie Tatian, Cassian, auch die Clementinen, — lassen uns keinen Zweifel übrig, dass es das gewöhnliche, mit dem Hebräer-Evangelium unstreitig identische Evangelium Petri ist, das wir hier vor uns haben. Dasselbe Evangelium der Ebioniten gebrauchte schon ein Jahrhundert früher Cerinth [74]). Wie wahrscheinlich nun, dass das Evangelium der Aegyptier, das nur für eine doketisch modifizirte Form des petrinischen Evangeliums gelten kann [75]), in denselben Regionen des Ebionitismus zu Hause war! Doch — wir besitzen dafür selbst ausdrückliche Zeugnisse. Die Enkratiten, eine ebionitische Verzweigung, deren Wurzeln ebenfalls in Kleinasien zu suchen sind [76]), haben nach der bestimmten Angabe des alexandrinischen Clemens das Evangelium der Aegypter gebraucht, und ihre Verwerfung der Ehe daraus gerechtfertigt [77]). Nehmen wir zu dem Allem hinzu die oben angeführte Stelle aus Epiphanius, in welcher die Identität der drei πρόσωπα behauptet ist, vergleichen wir damit die Angaben späterer Kirchenväter über den Sabellianismus der Montanisten, namentlich die Angabe des Theodoret und der pseudotertullianischen Präscriptionen, erwägen wir, wie stark für eine judaistische Sekte die Versuchung war, aus der Logoslehre und der Hypostasentrias in den Unitarismus des sabellianischen Systems zurück zu sinken, um so mehr, als die montanistische Dreieinigkeitslehre auf die Idee der Offenbarungstrinität sich gründete, und ihrer sinnlichen, materialistischen Form entkleidet von selbst in Modalismus übergieng, erinnern wir uns endlich der schon früher [78]) aus dem Evangelium der Aegyptier ausgehobenen Stellen über die Unwahrheit des Geschlechtsdualismus und die Unwürdigkeit der Geschlechtsthätigkeit, so werden wir der Annahme, das Evangelium der Aegyptier sey in den Händen der Montanisten gewesen, und sey als einer der

74) Epiph. Haer. XXX, 26.
75) Schneckenburger, Evangelium der Aegypt. 37.
76) Tillemont, Mémoires pour servir. II, 412.
77) Clem. Strom. III, 6. 9.
78) S. oben S. 127 f.

Berührungspunkte zwischen ihrer und der sabellianischen Dreieinigkeitslehre zu betrachten — überwiegende Wahrscheinlichkeit beizumessen, nicht umhin können [79]).

Man darf sich nie verhehlen, dass Ergebnisse, die durch verzweigte Combinationen gewonnen werden müssen, weit entfernt sind, zu genügsamer Selbstberuhigung einzuladen. Je weniger daher dasjenige, was über die montanistische Trinitätslehre, über ihre Entstehung und ihre äusseren Beziehungen erörtert worden ist, den Charakter apodiktischer Gewissheit hat, um so weniger darf der Blick des Forschers gegen andere Möglichkeiten, wenn auch nur von untergeordneter Wahrscheinlichkeit, sich verschliessen. Unter diese Möglichkeiten gehört der Zusammenhang jener Trinitätslehre mit der Angelologie [80]). Hierakas, der ägyptische Ebionit, der sich zu einer der montanistischen ganz ähnlichen subordinatianisch abgestuften Dreieinigkeitslehre bekannte [81]), berief sich hiefür auf die apokryphische Schrift *'Αναβατικὸν 'Ησαΐου*. Die Schrift ist noch jetzt vorhanden [82]). Jesaias wird darin von einem Engel in den verschiedenen Regionen des Himmels herum geführt. Zur Rechten Gottes sieht er den Sohn, *τὸν ἀγαπητόν*, zur Linken desselben eine andere, ihm ähnliche Gestalt. *Καὶ τίς ἐστιν*, fragt

79) In den Ketzerregistern späterer Concilien werden Montan, Tatian und Cassian — derselbe, der sich bei Clemens auf die oben angeführte Stelle des ägyptischen Evangeliums beruft — gewöhnlich zusammengestellt.

80) Vgl. hiezu namentlich die S. 140 f. aufgeführten Stellen. Auch an NEANDER's Behauptung, Justin zähle den heil. Geist unter die Engel, kann erinnert werden.

81) NEANDER, Kirchengesch. I, 3, 1125. Namentlich bediente er sich auch der Vergleichung, der Sohn emanire aus dem Vater, wie ein Lampenlicht von dem andern entzündet, oder eine Fackel in zwei zertheilt werde (*ὡς λύχνον ἀπὸ λύχνου, ἢ ὡς λαμπάδα εἰς δύο*). Arius ad Alex. ap. Epiph. Haer. 69, 7.

82) Sie ist zuerst vollständig herausgegeben worden von R. LAWRENCE, Oxford 1819. Wieder abgedruckt GFRÖRER, Proph. Pseudepigr. 4—32. Die im griechischen Original mitgetheilte Stelle ist aus Epiph. Haer. 67, 3. entnommen, wozu LAWRENCE bei GFRÖRER S. 36. verglichen werden kann.

Jesaias, ὁ ἄλλος ὁ ὅμοιος αὐτῷ, ἐξ ἀριστερῶν ἐλθών? Der Begleiter antwortet: τοῦτ᾽ ἔστι τὸ ἅγιον πνεῦμα, τὸ λαλοῦν ἐν σοι καὶ ἐν τοῖς προφήταις· καὶ ἦν, φησι, ὅμοιον τῷ ἀγαπητῷ. Dass nun diese abgestufte Dreiheit aus der Engellehre entwachsen ist, wird in andern Stellen bestimmt genug angedeutet, indem der Geist in der Regel als angelus spiritus sancti eingeführt wird [83]). Da nun die genannte Schrift im Laufe des zweiten Jahrhunderts entstanden [84]), und aus den Kreisen des Ebionitismus hervorgegangen ist — auch Tertullian benützt sie einmal [85]) — so ist kaum nöthig zu bemerken, welche Folgerungen hieraus für die Genesis der montanistischen Trinitätslehre gezogen werden könnten, im Fall nicht die zuerst vorgetragene Hypothese ungleich grössere Wahrscheinlichkeit für sich hätte, wie sie sich denn auch zur Erklärung anderweitiger Phänomene weit fruchtbarer erweist.

---

83) Z. B. Cap. III, 15. VII, 23.: Ii, qui amant altissimum ejusque dilectum, sub vitae eorum finem per angelum spiritus sancti illuc adscendent. Auch vom Sohn wird einmal gesagt (IX, 30.): Dilectus mutatus factusque est sicut angelus. Bekanntlich hat Justin diesen Sprachgebrauch ebenfalls.

84) Lawrence (bei Gfrörer. 42.) lässt die Schrift zwischen den Jahren 68 und 69 geschrieben seyn. Allein seine Gründe sind nicht überzeugend. Der Glaube an die Wiederkunft Nero's erhielt sich bei den Christen bis an's Ende des vierten Jahrhunderts, (Stellen aus Lactanz und Augustin bei Eichhorn, Comment. z. Apok. II, 210 ff.), und die neronische Verfolgung, die sich schwerlich über Rom hinaus erstreckte (Dodwell, Dissert. Cypr. XI, §. 13.), muss nicht nothwendig als die erste gezählt werden. Um nur noch einiger Gegeninstanzen zu gedenken, so setzt die Stelle XI, 18.: „Et cum Christus adolesceret, faciebat signa magna, et miracula in terris Israelis et Hierosolymae" bereits eine Ausbildung der sagenhaften Kindheits-Evangelien voraus, wie sie zur Zeit der Zerstörung Jerusalems noch undenkbar ist. Auch konnte in jener Zeit von hierarchischen Bedrückungen, von Gewaltthätigkeiten des Klerus (cap. III, 24.) unmöglich schon die Rede seyn.

85) De patient. 14, doch ohne ausdrückliche Nennung der Quelle. Ebenso Justin. Dial. c. Tryph. 349. Colon. In den Constit. Apost. VI, 16. dagegen ist das letztere der Fall, ebenso bei Orig. Opp. I. 19 seq. III, 465. 848. de la Rue.

III. *Die johanneischen Schriften.*

Der im vorangehenden Abschnitt gemachte Versuch, die Genesis der montanistischen Trinitätslehre geschichtlich zu erklären, ist, ich zweifle nicht, wohl Manchem als überflüssiger Aufwand erschienen. In der That wäre er, wofern die gewöhnliche Voraussetzung einer Abhängigkeit des montanistischen Paraklet vom johanneischen auf festerem Grund und Boden stünde, als diess wirklich der Fall ist, nicht blos überflüssig, sondern theilweise entschieden irrig. Allein eben jene Voraussetzung ist's, die in der vorliegenden Beziehung noch nicht einmal genauere Aufmerksamkeit auf sich gezogen hat. Gewiss unterliegt es keinem Zweifel, dass die johanneische Trinität, was den Grad ihrer formellen Ausbildung und Bestimmtheit betrifft, den dogmatischen Entwicklungen von fast zwei Menschenaltern vorgreift. Sie nimmt nicht nur, wie sich diess leicht erwarten lässt, eine höhere Stufe ein, als die clementinischen Homilieen, der Hirte des Hermas, die übrigen apostolischen Väter, sondern selbst als der Anfänger in der Reihe der platonisirenden Kirchenväter, als Justin, bei dem der Geist, wie wir gesehen haben, keinen bestimmten Ort, keine bestimmte Funktion, kein bestimmtes Verhältniss zum Logos hat, sondern nur erst als äusserliches Aggregat neben den beiden andern Hypostasen sich einfindet. Dieser Umstand würde nun zwar an sich zu einem Vorurtheil gegen die Authentie jenes Evangeliums in keiner Weise berechtigen. Wenn es fest steht, dass divinatorische Geister oft eine lange Reihe von Vermittlungen überspringen, und dass die Entwicklungsphasen des Dogma's, in verschiedenen Regionen zumal, sich keineswegs immer gleichen Schritt halten, so muss diess beides auf die Person und den Wirkungskreis eines Apostels in besonderem Sinne zutreffen. Aber Befremden erregt es zu sehen, wie nicht nur den übrigen neutestamentlichen Schriften die johanneische Lehre vom Logos und Paraklet in *dieser* Form fremd ist — es müsste also die Ausbildung *beider* Momente dem Apostel eigenthümlich zugehören — sondern namentlich, wie Justin gar keine Ahnung von einem

apostolischen Vorgang solcher Art zu haben scheint [86]). Gerade er, sollten wir denken, der Erste, der die Logoslehre in systematischer Form seiner Theologie zu Grund legt, musste, alleinstehend in seiner Zeit, eine Aufforderung haben, seine Neuerung mit dem Schilde einer apostolischen Auctorität zu decken. Allein er thut es nicht. Ignatius, Tatian, Athenagoras ebensowenig. Keiner von ihnen hat das Bewusstseyn, jenen Lehrtypus dem Verfasser des vierten Evangeliums zu verdan-

---

86) Der schlagendste Beweis dafür, dass Justin das johanneische Evangelium nicht gekannt hat, scheint mir immer eine Stelle zu seyn, die gewöhnlich fürs Gegentheil angeführt zu werden pflegt. Justin sagt einmal (Apol. Maj. 94. Colon.): *Καὶ γὰρ ὁ Χριστὸς εἶπεν, ἂν μὴ ἀναγεννηθῆτε, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν.* Die Annahme einer johanneischen Citation liegt sehr nahe. Vergleicht man aber die johanneischen Worte näher III, 3.: *ἀμὴν λέγω σοι, ἐὰν μή τις γεννηθῇ ἄνωθεν, οὐ δύναται ἰδεῖν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ.* 5.: *ἐὰν μή τις γεννηθῇ ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος, οὐ δύναται εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ*), so bemerkt man, dass gerade die eigenthümlich-johanneische Terminologie fehlt. Georgii (Justin's Lehre vom heil. Geist a. a. O. 103.) glaubt sich hiedurch zu dem Schlusse berechtigt, Justin habe nicht aus Johannes, sondern vielmehr aus der noch lange nach ihm unversiegten Quelle der *mündlichen* Tradition diesen Gedanken geschöpft. Das Erstere ist richtig, das Letztere sehr zweifelhaft. Denn die clementinischen Homilieen, von denen am Tage liegt, dass sie nur das Hebräer-Evangelium oder das mit diesem identische Evangelium Petri, nicht aber das johanneische gebrauchen, citiren jene Stelle (Hom. XI, 26.) ganz gleichlautend mit Justin, unter den gleichen Abweichungen von der johanneischen Diction (*ἀναγεννᾶσθαι*, ohne *ἄνωθεν*, *βασιλεία τῶν οὐρανῶν*). Dieses Zusammentreffen ist so wenig zufällig, als die Annahme möglich ist, das Evangelium Petri sey in Abhängigkeit vom johanneischen Evangelium entstanden. Ueberhaupt wären die vielen Anklänge und Anspielungen an johanneische Dicta, die uns in den Schriften des zweiten Jahrhunderts begegnen (vgl. Lücke, Einl.), sämmtliche ohne *wörtlich* genaue Citation und ohne Nennung der Quelle oder des apostolischen Gewährsmanns, zum Theil mit wesentlich anderer Auffassung des Sinnes (z. B. bei Ignat. ad Philad. 7.), wohl geeignet zu grösserer Aufmerksamkeit anzuregen.

ken. Erst Theophilus nennt den Namen des Apostels. Grund genug für denjenigen, der die Theologie des Neuen Testaments nicht als abgeschlossenen Kreis neben und ausser aller Dogmengeschichte, sondern vielmehr als ihren integrirenden Bestandtheil anzusehen gelernt hat, jene gewöhnliche Voraussetzung, die den Apostel Johannes zum Schöpfer der hypostatischen Trinitätslehre und die Montanisten zu seinen unselbstständigen Nachfolgern macht, nicht ungeprüft anzunehmen.

Eine Vergleichung der johanneischen und montanistischen Trinitätstheorie im Einzelnen würde bei dem Plane des vorliegenden Werks zu weit führen. Zudem enthält der vorangehende Abschnitt alle hieher einschlagenden Elemente. Es ergibt sich daraus, dass die johanneische Lehre vom Logos, die Lehre vom Ausgehen desselben aus des Vaters Schoos, von seiner weltschöpferischen Thätigkeit, seiner Wirksamkeit im Bereich des alten Bundes [87]), von der Einheit und Gleichheit sowohl [88]), als von der Verschiedenheit und Unterordnung [89]), die zwischen ihm und dem Vater stattfindet, dem Montanismus und dem johanneischen Evangelium zwar gemeinschaftlich, aber ebenso sämmtlichen platonisirenden Apologeten eigen ist. Der johanneische Prolog, der die Vorgeschichte des ankommenden Logos nach ihren Grundzügen entwirft [90]), ist in dem gleichen

---

87) VIII, 56. XII, 41. Bekanntlich ist auch bei Justin der Logos das Inspirationsprinzip des Alten Testaments, freilich mit dem Pneuma abwechselnd. Georgii a. a. O. 110 ff.

88) X, 38. XIV, 9 f. X. 30. V, 20. 23.

89) V, 19. VIII, 42 VI, 38 IV, 34. VIII, 55. XII, 49. XVII, 4. VIII, 28 f. V, 20. 26 f. XIV, 28.

90) Die Auffassung des Prologs, die Bruno Bauer in seiner Zeitschrift für speculative Theologie I, 2, 158 ff. entwickelt hat, scheint mir die einzig richtige zu seyn. Bedenklichkeit erregt zwar der Ausdruck: τέκνα θεῦ V. 12.; allein da Johannes auch sonst eine alttestamentliche Wirksamkeit des Logos lehrt (vergl. ausserdem Joh. XI, 52.), da Justin in fast nicht minder starken Ausdrücken die vorchristliche Thätigkeit des λόγος σπερματικὸς schildert, (vgl. z. B. Dial. c. Tryph. 224 Colon.): so tritt diese Schwierigkeit ganz zurück vor der grössern, in welche die gewöhnliche Erklä-

Fall. Sein Gedanke nämlich, dass es zum Wesen der göttlichen Oeconomie gehöre, eine in verschiedenen Epochen sich entwickelnde Offenbarung zu seyn, lässt sich zwar ebenfalls im Montanismus, hier sogar als constitutives Element [91]), nicht minder aber auch in den hauptsächlichsten Systemen der ältesten Gnosis nachweisen. Also nicht die Logoslehre ist es, die den eigenthümlichen Berührungspunkt zwischen dem johanneischen Evangelium und der Richtung des Montanismus bildet, wohl aber die Lehre vom Paraklet.

Erinnern wir uns, dass bei den ältesten Vätern bis auf Irenäus die Personen des Logos und des Pneuma durchaus confundirt werden, so sehr, dass nicht nur jeder Unterschied ihrer Thätigkeit zusammenfällt, sondern beide beinahe aufhören, als discrete Subjecte zu erscheinen, wie denn z. B. Justin bald den Logos, bald das Pneuma zum Inspirationsprinzip des Alten Testaments macht, bald den erstern, bald das letztere als die physische Lebenscausalität Christi bezeichnet, einen und denselben alttestamentlichen Ausspruch einmal dem Logos und ein andermal dem Pneuma zueignet [92]), — erinnern wir uns dessen, so ist es von entscheidender Wichtigkeit, den Moment zu fixiren, in welchem jene Unklarheit in eine bewusstere Fassung des Dogma's übergeht, und Logos und Pneuma, bestimmt unter sich abgegränzt, jedes mit eigenthümlichen Funktionen ausgestattet, auseinandertreten. Zwei Erscheinungen bezeichnen die-

---

rung bei V. 14. geräth. Denn καὶ kündigt hier offenbar ein neues Glied der Offenbarungsgeschichte an.

91) Mit der Idee des johanneischen Prologs vergleiche man das, wenn gleich etwas verzerrte Bild der montanistischen Ansichten, das Hieronymus entwirft, (Ep. ad Marcell. 41. (54.) I, 190. Vallars.): „Deum primum voluisse — lässt er die Montanisten sagen — in veteri testamento per Moysen et prophetas salvare mundum, sed quia non potuerit explere, corpus sumsisse de virgine, et in Christo sub specie filii praedicantem mortem obiisse pro nobis. Et quia per duos gradus mundum salvare nequiverit, ad extremum per spiritum sanctum in Montanum descendisse.“

92) Georgii a. a. O. 116 f. 112. 110, wo die nöthigen Belege beigebracht sind.

sen Punkt der dogmatischen Evolution, das johanneische Evangelium und der Montanismus, und es ist hiedurch — jene Thatsache vorerst einseitig fixirt — die Vermuthung nahe gelegt, es seyen beide in einem und demselben Kreise theologischer Bewegungen entstanden [93]).

Diese Vermuthung ist näher zu untersuchen. Es fragt sich, finden sich nicht Data, aus denen mit einiger Sicherheit ermittelt werden könnte, welcher von beiden Theorieen die Priorität zukommt [94])?

---

93) Diese Vermuthung zuerst ausgesprochen von Baur, Trinitätslehre. 164. Die Aehnlichkeit der montanistischen und johanneischen Theorie vom Paraklet ist bis ins Einzelne durchführbar. Dem tertullianischen „Jam tres" entspricht das johanneische: „*ὄπω ἦν πνεῦμα ἅγιον κτλ.*" (VII, 39.). Auch XIX, 34. muss, wie es scheint, in jenem symbolisch-mystischen Sinn gefasst werden, den schon der ältere Apollinaris in jener Thatsache gefunden hat (s. oben 157.). Denn da in der zuerst angeführten Stelle das Kommen des heil. Geistes vom Moment der Verklärung an datirt, die Verklärung selbst aber bei Johannes überall mit dem Tode Christi identifizirt wird, da ferner die tertullianische und justinische Idee einer Contraction des allgemeinen Geistes in Christo (s. oben 165 f.) auch im vierten Evg. nicht ohne Analogie ist (III, 30. 34.), so bietet sich von selbst die Folgerung dar, der Tod Christi werde als derjenige Moment dargestellt, in welchem der bisher im Logos latente Paraklet *προφορικὸς* wird, und zu selbstständiger Existenz hervortritt (vgl. namentlich VII, 38. im Verhältniss zu VII, 39.). — Hieraus ergibt sich ein weiterer Punkt der Vergleichung, die Subordination des Paraklet unter den Logos, die sich auch darin ausspricht, dass jeder Gedanke an eine objective Ausbildung und Fortentwicklung des von Christo Gegebenen abgelehnt wird (Joh. XVI. 13. XV, 26. XIV, 26.). Ferner ist auch bei Johannes der Paraklet Offenbarer der Zukunft, *πνεῦμα προφητικόν*. XVI, 13.: *τὰ ἐρχόμενα ἀναγγελεῖ ὑμῖν.* Endlich erzählt der unbekannte Bestreiter der Montanisten, (ap. Euseb. H. E. V, 16.): der böse Geist in Montan habe sich oft richterlich und verdammend gebärdet, „*ἵνα καὶ ἐλεγκτικὸν εἶναι δοκῇ.*" Diess erinnert von selbst an Joh. XVI, 8.: *ὁ παράκλητος ἐλθὼν ἐλέγξει τὸν κόσμον περὶ ἁμαρτίας.*

94) Die Frage wäre leicht gelöst, wenn wir im Kreise des Montanismus bestimmte Indizien der Abhängigkeit vorfänden. Aber die Worte

Der Ausdruck *παράκλητος* in seiner männlichen Form, dem gleichfalls männlichen Logos entsprechend [95]), fällt zuerst auf, allein leider nur, um uns die Lückenhaftigkeit der geschichtlichen Ueberlieferungen bedauern zu lassen. Er kommt, so viel wir wissen, in theologischem Sinn zuerst bei Philo vor als Bezeichnung des Logos, später im ersten johanneischen Brief als Attribut Christi [96]), dann bei Valentin, unabhängig von der eben genannten Quelle und wahrscheinlich aus Philo entlehnt, übrigens auch bei ihm noch nicht als gleichbedeutend mit dem heiligen Geist [97]), endlich im vierten Evangelium und im montanistischen System; zum kirchlich usuellen Terminus wird er

---

der Maximilla: *ῥῆμά εἰμι καὶ πνεῦμα καὶ δύναμις* bei Eus. H. E. V, 16.) wird Niemand als eine Rückbeziehung auf Joh. VI, 63. ansehen wollen. Aehnlich sagt in der aprokryphischen Schrift *προσευχὴ Ἰωσὴφ* der Patriarch Jacob: *ἄγγελος θεῦ εἰμι ἐγώ, καὶ πνεῦμα ἀρχικὸν — καὶ ἀρχάγγελος δυνάμεως κυρίυ* (bei Orig. Comm. in Joh. T. II. c. 25.). Ferner hat die Wundertheorie des Montanisten Melito zwar Aehnlichkeit mit der johanneischen (in einem Fragment bei Anastasius dem Sinaiten, Hodeg. 13. Pag. 260. Gretser: *τὰ σημεῖα τὴν Χριςῦ κεκρυμμένην ἐν σαρκὶ θεότητα ἐδήλυν, καὶ ἐπιςῦντο τῷ κόσμῳ*), zwingt aber darum noch nicht zur Annahme eines Abhängigkeits-Verhältnisses.

95) Vergleiche, was oben S. 153 f. über das ebionitische Theologumenon von der Weiblichkeit des heiligen Geistes bemerkt worden ist.

96) 1 Joh. II, 1. Die Abweichung von der Terminologie des Evangeliums ist nicht zu übersehen. Auch die Bedeutung des Worts ist im Brief eine andere, als im Evangelium.

97) Iren. adv. haer. I, 1, 2. Der Paraklet ist hier ein aus der Verbindung des Anthropos mit der Ecclesia hervorgegangener Aeon. *Τὸν ἄνθρωπον καὶ αὐτὸν προβαλεῖν λέγουσι μετὰ τῆς ἐκκλησίας αἰῶνας δώδεκα, οἷς ταῦτα τὰ ὀνόματα χαρίζονται· Παράκλητος καὶ Πίστις, Πατρικὸς καὶ Ἐλπὶς, Μητρικὸς καὶ Ἀγάπη κτλ.* Er stellt also zwar ein göttliches Prinzip vor, das es mit dem subjectiven religiösen Bewusstseyn zu thun hat, aber coordinirt, wie er ist, mit der *Ἐλπὶς*, der *Ἀγάπη* u. A., erschöpft er den Umfang der Thätigkeit nicht, welche die Kirche mit ihrer Idee des göttlichen Pneuma verknüpft.

verhältnissmässig ziemlich spät [98]). Hier ist Alles viel zu dunkel, der Boden zu unsicher, als dass wir einen Schritt vorwärts kämen. Dagegen verspricht eine Gegenüberstellung des Charakters der beiderseitigen Richtungen ein fruchtbares Resultat. Der Gegensatz beider ist unverkennbar. Dort der stille, geheimnissvolle Zug christlicher Gnosis, hier der herbe Realismus der gesetzlichen That, dort das christliche Bewusstseyn in seiner ruhenden ungetrübten Vollendung, hier in seiner wilden enthusiastischen Strömung, dort die Verklärung der Naturseite des Menschen, hier die Ertödtung derselben in unerbittlicher Ascese, dort die Anschauung des Lebens in Christo als erfüllter zeitloser Gegenwart, hier das Hinauswerfen der wahren Wirklichkeit des Daseyns in eine Zeit, die kommen, in eine Welt, die werden soll — kurz beide Richtungen gehören zu den stärksten Gegensätzen, die nur immer innerhalb der Gemeinsamkeit des christlichen Namens hervortreten können. Schon dieser Umstand macht es unwahrscheinlich, dass der so engherzige exclusive Montanismus eine Idee, die sein constitutives Prinzip bildet, aus einer ihm fremdartigen Evangelienschrift entlehnt haben soll. Denn warum, an dieses Evangelium einmal sich anschliessend, sollte er nur seine Idee des Paraklet daran gelernt, und nicht auch seinen Chiliasmus, seinen Partikularismus, seinen jüdischen Charakter überhaupt daran verlernt haben? „Möglich, dass er jene Idee nur mittelbar dem johanneischen Evangelium, unmittelbar aber dem allgemeinen Zeitbewusstseyn entnommen hat.“ Doch wie? Warum suchen wir in diesem Fall eine Trennung des Logos und Pneuma, warum selbst den Ausdruck Paraklet vergebens bei den ältesten Apologeten, bei Polycarp, bei Ignatius, bei den andern Vätern bis gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts? Ferner, warum berief sich der Montanismus nicht von Anfang an auf dieses apostolische Dokument? „Nicht wissen, dass etwas geschehen ist, und wissen, dass etwas nicht geschehen ist, ist zweierlei. Es berechtigt

---

98) Ueber den Brief der lugdunensischen Gemeinde bei Eus. H. E. V, 1. s. unten.

uns nichts, jene Berufung in Abrede zu ziehen." Vielmehr berechtigt uns hiezu allerdings die Wahrnehmung, dass die kirchliche Controverse über die Anerkennung oder Nichtanerkennung des Montanismus nie jene johanneischen Stellen in den Bereich der Discussion gezogen hat, was bei der Art der theologischen Polemik jener Zeit unfehlbar hätte geschehen müssen, wofern die Montanisten die biblische Begründung ihres Systems von Anfang an auf die Verheissung des Paraklet gebaut hätten. Hieronymus schreibt einmal an eine Freundin [99]): „Testimonia attingis de Joannis evangelio congregata, quae tibi quidam Montani sectator ingessit, in quibus salvator noster se ad patrem iturum missurumque Paracletum pollicetur. Quae in quod promissa sint tempus, et quo completa sint tempore, Apostolorum Acta testantur. Si Apostolus Petrus, super quem dominus fundavit ecclesiam, et prophetiam illo tempore completam memoravit, quomodo possumus nobis aliud tempus vindicare?" Aehnliche Verhandlungen für und wider sollten wir auch im zweiten Jahrhundert erwarten, denn die Polemik der Aloger gegen das johanneische Evangelium, deren Motive noch so wenig aufgehellt sind, kann diese Lücke unmöglich ausfüllen. Wie ganz anders verhält es sich mit dem montanistischen Chiliasmus, der zwar in diesem System eine weit untergeordnetere Stelle einnimmt, als die Lehre vom Paraklet, der aber Diskussionen über die johanneische Apokalypse hervorgerufen hat, von denen noch manche bedeutsame Spur übrig geblieben ist. Der Montanist Melito verfasste eine Schrift zu ihrer Vertheidigung [100]), der römische Presbyter Cajus, der Gegner der Montanisten, verwarf ihre Authentie und ihren apostolischen Ursprung, um den Montanisten eine Stütze zu entziehen [101]), Hippolytus, ein Schüler des Irenäus, und Bestreiter der Antimontanisten, schrieb ebenfalls, nicht ohne Beziehung auf diese Streitigkeiten, eine Apologie des fraglichen apostolischen

---

99) Ep. ad Marcell. 41. (54.) Vall.
100) Lücke, Einl. in die Offenbarung Joh. 289 ff.
101) Ebendaselbst 307 ff.

Werks [102]), im Bibelkanon der laodicenischen Synode [103]) ist dasselbe ausgelassen.

Doch genug von Wahrscheinlichkeiten, dergleichen sich mit grösserem oder geringerem Schein unzählige hin- und hersprechen lassen. Die Frage, um die es sich handelt, welcher von beiden Seiten die Priorität der Conception zukomme, kann in letzter Instanz nur auf chronologischem Wege entschieden werden. Es schien mir daher, um die obschwebende Controverse spruchreif zu machen, nicht ungeeignet, einen Punkt aufs Neue zur Sprache zu bringen, der zwar von Bretschneider schon angeregt [104]), aber noch nicht umfassend genug untersucht, und bis in seine letzten Consequenzen verfolgt worden ist, ich meine das Verhältniss der kirchlichen Tradition vom *Apostel* Johannes zur kirchlichen Tradition vom *Verfasser des vierten Evangeliums.* Die Wichtigkeit der Frage wird den episodischen Charakter der nachstehenden Erörterung entschuldigen.

In den Paschastreitigkeiten, die sich nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts zwischen Kleinasien und Rom entspannen, wurde von beiden Partheien an die Tradition der betreffenden Kirchen, von Seiten der Orientalen namentlich an die apostolische Auctorität des Johannes appellirt. *Οὔτε ὁ Ἀνίκητος,* sagt Irenäus, *τὸν Πολύκαρπον πεῖσαι ἐδύνατο μὴ τηρεῖν* (sc. das jüdische Pascha), *ἅτε μετὰ Ἰωάννου, τοῦ μαθητοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν, καὶ τῶν λοιπῶν ἀποστόλων οἷς συνδιέτριψεν, ἀεὶ τετερηκότα, οὔτε μὴν ὁ Πολύκαρπος τὸν Ἀνίκητον ἔπεισε τηρεῖν, λέγοντα τὴν συνήθειαν τῶν πρὸ αὐτοῦ πρεσβυτέρων ὀφείλειν κατέχειν* [105]). Noch bestimmter ist dieselbe Thatsache im Brief des Polycrates an Victor [106]), einem der lichtvollsten Actenstücke für die Geschichte des zweiten Jahrhunderts, aus-

---

102) Ebendaselbst 316 ff.

103) Ueber den antimontanistischen Charakter dieser Kirchen-Versammlung vgl. oben S. 141.

104) Bretschneider, Probab. 109. 110.

105) Iren. ap. Eus. H. E. V, 24.

106) Ebendaselbst.

gesprochen. Polycrates war Bischof in Ephesus, ein Mann von vorgerückten Jahren [107]), und der kirchlichen *παράδοσις* seines Vaterlandes wohl kundig, da sieben seiner Verwandten, vielleicht ebenfalls in Ephesus [108]), als Bischöfe ihm vorangegangen waren [109]). Sein Zeugniss reicht also hoch hinauf bis in die ersten Zeiten des zweiten Jahrhunderts, und es muss vollkommen glaubwürdig erscheinen, wenn er, nach Aufzählung der Heroen der kleinasiatischen Kirche, (der *μεγάλα στοιχεῖα κατὰ τὴν Ἀσίαν*), eines Philippus, eines Johannes, eines Polycarp, eines Melito, ausdrücklich hinzufügt: *οὗτοι πάντες ἐτήρησαν τὴν ἡμέραν τῆς τεσσαρεσκαιδεκάτης τοῦ πάσχα κατὰ τὸ εὐαγγέλιον.* Wie aber, wenn derselbe Johannes, der zufolge dieser Angaben das Paschafest nach jüdischer Weise in der Nacht vom 14ten auf den 15ten Nisan begangen haben müsste, in seinem Evangelium den Todestag Christi auf den 14ten, und das letzte Mahl des Herrn auf den 13ten Nisan verlegt, und ebendamit der orientalischen Paschafeier ihre geschichtliche und kirchliche Berechtigung entzieht? So ist diess ein offenbarer Widerspruch, antwortet Bretschneider [110]), und da die Beglaubigung jener Thatsache auf sichereren Füssen steht, als diejenige des johanneischen Evangeliums, so wird dieser Widerspruch zu einem Zeugniss gegen die Authentie des letzteren.

Es ist klar, dass sich die ganze Argumentation um die Frage dreht, auf welche übrigens Bretschneider nicht näher eingegangen ist, ob nämlich die Streitigkeit zwischen Polycarp und Anicet mit den exegetischen Relationen von dem letzten Mahle Christi in einer nothwendigen Verbindung stand oder nicht [111])? Ohne

---

107) *ἑξήκοντα πέντε ἔτη ἔχων ἐν Κυρίῳ* a. a. O.

108) Rufin übersetzt: septem namque ex parentibus meis per ordinem fuerunt episcopi, et ego octavus.

109) *κατὰ παράδοσιν τῶν συγγενῶν μου, οἷς καὶ παρηκολούθησά τισιν αὐτῶν· ἑπτὰ μὲν ἦσαν συγγενεῖς μου ἐπίσκοποι, ἐγὼ δ' ὄγδοος, καὶ πάντοτε τὴν ἡμέραν ἤγαγον οἱ συγγενεῖς μου, ὅταν ὁ λαὸς ἤρνυε τὴν ζύμην.* a. a. O. bei Euseb.

110) Probab. 109.

111) Lücke, Commentar zum Evang. Joh. I, 111. (dritte Aufl.)

Zweifel das erstere, sofern schon nach der Natur der Sache die Herübernahme eines jüdischen Festes in den christlichen Fest-Cyclus die ausdrückliche Sanction Christi voraussetzt. Ein jüdisches Fest aber war das orientalische Pascha nach seinem ganzen Charakter. Was Lücke die christliche Wurzel desselben nennt, das Gedächtniss des Todes Christi, war nur der occidentalischen Feier eigen; nur sie war es, die an der symbolischen Identität des geschlachteten Lamms und des geopferten Christus festhielt, eine Identität, die bei den Orientalen in zwei selbst zeitlich getrennte Anschauungen aus einander fiel. Denn die jüdisch-christliche Parthei bestimmte den *andern Tag* nach jenem Pascha-Mahle für das Andenken an Christi Leiden, während die römische Parthei das Opfer des Erlösers am Kreuz, das der Gegenstand ihrer Festfeier war, *an die Stelle* des vorbildlichen jüdischen Pascha-Mahles treten liess. Es ist daher ganz folgerichtig, dass der Streit beider Kirchen gleich bei seinem Ausbruch auf die Frage zurückkam, ob Christus sein letztes Mahl am 14ten Nisan *als Paschamahl*, oder, *ohne diese Bedeutung* schon Tags zuvor begangen habe? Höchst wichtig sind in dieser Beziehung die Fragmente des hierapolitanischen Bischofs Apollinaris, welche die Pascha-Chronik aufbewahrt hat [112]). „*Εἰσὶ τοίνυν* — sagt dieser Gegner des kleinasiatischen Festgebrauchs [113]) — *οἱ δι' ἄγνοιαν φιλονεικοῦσι περὶ τούτων συγγνωστὸν πρᾶγμα πεπονθότες· ἄγνοια γὰρ οὐ κατηγορίαν ἀναδέχεται ἀλλὰ διδαχῆς προσδεῖται· καὶ λέγουσιν, ὅτι τῇ ιδ' τὸ πρόβατον μετὰ τῶν μαθητῶν ἔφαγεν ὁ κύριος· τῇ δὲ μεγάλῃ ἡμέρᾳ τῶν ἀζύμων αὐτὸς ἔπαθεν· καὶ διηγοῦνται, Ματθαῖον οὕτω λέγειν, ὡς νενοήκασιν· ὅθεν ἀσύμφωνος τῷ νόμῳ ἡ νόησις αὐτῶν, καὶ στασιάζειν δοκεῖ κατ' αὐτοὺς τὰ εὐαγγέλια.*“ Die Kleinasiaten beriefen sich also zu Gunsten ihrer Festsitte auf das Pascha-Mahl Christi bei den Synoptikern. Kannten sie das Johannes-Evangelium nicht? Wussten sie nichts von seinem Widerspruch? Und auf diesen Widerspruch etwa hingewiesen,

112) Ueber diese Fragmente vgl. Gallandi, Bibl. Patr. Tom. I. Prolegg. CXXI. Routh, reliq. sacr. I, 156.

113) Chron. Pasch. 6. Ducang. 15. Dind.

beharrten sie dennoch bei ihrer judaisirenden Feier? Machten sie keinen Versuch, den Mangel der Uebereinstimmung mit einem apostolischen Evangelium auf irgend welche Weise zu beseitigen? Noch mehr. Wie konnte Polycrates mit klaren Worten sagen: *Οὗτοι πάντες* (Philippus, Johannes, Melito) *ἐτήρησαν τὴν ἡμέραν τῆς τεσσαρεςκαιδεκάτης τȣ͂ πάσχα κατὰ τὸ εὐαγγέλιον, μηδὲν παρεκβαίνοντες, ἀλλὰ κατὰ τὸν κανόνα τῆς πίςεως ἀκολȣθȣ͂ντες·* — wenn ihm das Evangelium des letzten und ersten Apostels bekannt war? Wie kommt es auf der andern Seite, dass Apollinaris der Berufung auf Matthäus gegenüber nicht ganz einfach auf das Johannes-Evangelium hindeutet? Warum diese gezwungene und nicht einmal genau zutreffende Provokation aufs Gesetz [114])? Lücke sagt mit Beziehung auf unsere Stelle, die Gegner der kleinasiatischen Sitte hätten sich auf die von der synoptischen abweichende Relation des Johannes berufen [115]). Aber weder das Uebrige, noch auch der Schlusssatz *καὶ στασιάζειν δοκεῖ κατ᾽ αὐτοὺς τὰ εὐαγγέλια* scheint mit dieser Auffassung verträglich. Die Uebersetzung du Cange's wenigstens: „iisque (den Orientalen) adversari videntur evangelia“ ist entschieden falsch: es müsste *κατ᾽ αὐτῶν* heissen. Für eine andere denkbare Uebertragung, „die Evan-

---

114) Die Worte *ἀσύμφωνος κτλ.* fordern eine zu supponirende Prämisse. Ohne Zweifel folgende: „Christus ist das *ἀληθινὸν πάσχα*, das nach mosaischem Gesetz am 14ten geschlachtet werden musste. Wäre Christus erst den darauf folgenden Tag gestorben, so wäre das Pascha nicht zu rechter Zeit geopfert worden, *ὅθεν κτλ.*“ So Routh I, 158. und Neander bei Rettberg a. anzuf. O. 117. In der That wird Christus im zweiten Fragment des Apollinaris *τὸ ἀληθινὸν τοῦ κυρίου πάσχα* genannt.

115) Lücke a. a. O. 112. Rettberg, der Paschastreit der alten Kirche, in Illgens Zeitschrift für histor. Theologie. 1832. II, 119: „Zu Laodicea beriefen sich die Orientalen auf die Auctorität des Johannes und Philippus, die occidentalisch-Gesinnten auf das Johannes-Evangelium.“ Für diese Behauptung fehlt nicht nur jedes positive Datum, sondern auch jede Spur eines Versuchs, den so schreienden Widerspruch der beiderseitigen Instanzen auf die eine oder andere Weise zu lösen.

gelien kämen unter sich selbst in Widerspruch," wäre ein anderer Zusammenhang mit dem Vorhergehenden, grössere Deutlichkeit und Bestimmtheit des Ausdrucks wünschenswerth; der zweite Grund, die Appellation aufs Johannes-Evangelium müsste, der Berufung auf Matthäus gegenüber, voranstehen; die Zweiheit der Gegengründe selbst aber wäre nicht genug geschieden, denn das Letztere erscheint logisch nur als Accidens des Erstern; στασιάζειν endlich, absolut gesetzt, hat zunächst nicht die angegebene Bedeutung. Der Sinn ist wohl: „nach der Auffassung der Kleinasiaten (κατ' αὐτοὺς) wären die Evangelien, d. h. die Synoptiker in Aufruhr dagegen, nämlich gegen das Gesetz." So dass στασάζειν nichts Anderes bedeutete, als die zuvor genannte ἀσυμφωνία τῷ νόμῳ.

Klar ist also, dass die johanneische Relation, indem sie den Tod Christi auf den Paschatag setzt, dem kleinasiatischen Gebrauch widerspricht, welcher seinerseits auf eben diesen Tag das letzte Mahl Christi als Pascha-Mahl verlegt, und eben mit dieser vorausgesetzten Thatsache seine Abweichung von den Occidentalen begründet; klar ferner, dass aus diesem Grunde derjenige Johannes, auf den Polycarp und Polycrates sich berufen, der Verfasser des unter diesem Namen bekannten Evangeliums nicht seyn kann, um so weniger, als die Kleinasiaten nicht an's johanneische Evangelium sich halten, das sie vielmehr nicht kennen, dessen Widerspruch sie nicht ahnen, und das sie darum auch nicht zu Gunsten ihrer eigenen Festordnung umzudeuten versuchen, sondern an die synoptische Tradition; wahrscheinlich ist endlich, so viel wir schon jetzt zu schliessen Ursache haben, dass dieses Evangelium eben jenen Conjuncturen, in deren Erörterung wir begriffen sind, seine Motive theilweis verdankt.

Indessen wenn es auch keinem Zweifel unterliegt, dass die johanneische Darstellung unverträglich ist mit der kleinasiatischen Festfeier, so liesse immerhin noch die Verwicklung, die zu entstehen droht, durch Annahme einer Accommodation von Seiten des Apostels sich lösen. „Der Apostel selbst konnte wissen, dass Christus das letzte Mahl einen Tag vor dem jüdischen

Pascha gefeiert hatte, und doch die übliche Sitte der kleinasiatischen Gemeinden, die er vielleicht vorfand, mitmachen und durch seine Auctorität bestätigen" [116]). Gewiss, wenn es sich bei der ganzen Frage nur um die Festordnung, nur um die Uebertragung des Wochen-Cyclus auf den Jahres-Cyclus handelte, wenn der Unterschied darauf hinauslief, dass der Occident das Todtenfest je am Freitag, das Auferstehungsfest je am Sonntag nach dem 14ten Nisan feierte, der Orient dagegen der jüdischen Sitte getreu blieb [117]). Allein, wie schon gesagt, die *Bedeutung* des Festes war auf beiden Seiten eine ganz verschiedene. Die Orientalen, von der Ueberlieferung ausgehend, dass Christus das letzte Mahl mit seinen Jüngern als eigentliches Pascha-Mahl genossen habe, feierten das betreffende Fest zu derselben Zeit, in welcher es die Juden feierten, zugleich zur Erinnerung an das letzte Mahl Christi. Dem Gedächtniss des Leidens Christi war erst der folgende Tag, dem Gedächtniss der Auferstehung der dritte Tag geweiht. Den Römern dagegen fiel das Paschafest mit dem Erinnerungsfest an Christi Leiden und Sterben zusammen, und wurde, mit Beziehung auf das je am folgenden Sonntag zu begehende Auferstehungsfest, als vorbereitender Buss- und Fasttag gefeiert [118]). Während also der Occident seinem Feste den Namen Pascha nur uneigentlich beilegte, denn sowohl der Tag, als dessen Bedeutung, und die Art seiner Feier waren gänzlich davon verschieden, hatte das orientalische Pascha keinen andern Sinn und keine andere Berechtigung, als die, eine Fortsetzung des jüdischen Ritus zu seyn. Spezifisch christliche Bedeutung hatte es nicht. Die Controverse über die Paschafeier musste also, wie diess in der nächsten Folgezeit auch geschehen ist [119]), in eine an-

---

116) Lücke a. a. O. 113.

117) Rettberg, der Paschastreit der alten Kirche, a. a. O. 104.

118) Neander, Kirchengesch. I, 2, 518 ff.

119) Tertull. de praescr. 53. Est praeterea his omnibus etiam Blastus accedens, *qui latenter Judaismum vult introducere.* Pascha enim dicit non aliter custodiendum esse, nisi secundum legem Moysis, quartadecima mensis. Ignat. ad Philippens. c. 14.: *Εἴ*

dere, allgemeinere Frage übergehen, in die eben jetzt aus Veranlassung des Marcionitismus vielbesprochene Frage über das Verhältniss der alt- und neutestamentlichen Oeconomie [120]). Die Orientalen ihrerseits hielten an der Identität beider fest. Die *πᾶσα ἁγία γραφή*, auf die sich Polycrates beruft, ist unzweifelhaft das Alte Testament. Wie hoch ihm dessen Anordnungen gelten, wie wenig er in der ganzen Streitigkeit nur eine Controverse über formelle Bestimmungen erblickt, beweist die Berufung auf sein graues Haar, auf sein ganzes im Herrn zugebrachtes Leben. „Man müsse," sagt er, „Gott mehr gehorchen als den Menschen." Diese Unklarheit über den Unterschied des Evangeliums vom Gesetz kann uns auf dem Boden Kleinasiens selbst gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts nicht sehr auffallen; befremdlicher wäre sie bei einem Apostel, dessen Evangelium so frei, so universell, von einem so tiefen Gegensatz gegen alle Trübungen des Judenthums getragen ist, wie das johanneische. Wohl hat auch Paulus die jüdische Festordnung beobachtet, aber in der Mitte von Widersachern, in der ersten Periode des ringenden Christenthums. Er ist den Schwa-

---

τις μετὰ Ἰουδαίων ἐπιτελεῖ τὸ πάσχα, ἢ τὰ σύμβολα τῆς ἑορτῆς αὐτῶν δέχεται, κοινωνός ἐστι τῶν ἀποκτεινάντων τὸν κύριον καὶ τοὺς ἀποστόλους αὐτοῦ. Canon. Apost. V.: *Εἴ τις ἐπίσκοπος τὴν ἁγίαν τοῦ πάσχα ἡμέραν μετὰ Ἰουδαίων ἐπιτελέσῃ, καθαιρείσθω.* Can. LXII.: *Εἴ τις ἐπίσκοπος νηστεύει μετὰ Ἰουδαίων ἢ ἑορτάζει μετ' αὐτῶν, ἢ δέχεται αὐτῶν τὰ τῆς ἑορτῆς ξένια, οἷον ἄζυμα, καθαιρείσθω, εἰ δὲ λαικὸς ᾖ, ἀφοριζέσθω* (Patr. Apost. Cotel. I, 443. 451.). Andere Belege bei Rettberg a. a. O. 107—110. und bei Cotelier zu der angeführten Stelle des ignatianischen Philipperbriefs (Patr. Apost. II, 119.).

120) Bemerkenswerth ist die Auffassung von *τηρεῖν* (Euseb. H. E. 5, 24.) bei Rettberg a. a. O. 115.: „bei dem *τηρεῖν* in dieser ganzen Stelle will Neander jedesmal *πάσχα* suppliren. Diess müsste aber doch bestimmt als *jüdisches* Pascha gefasst werden, da ja auch bei dem römischen Paschatermine von einem observare geredet werden kann. Auch *τέσσαρες καὶ δεκάτην* zu suppliren, liegt zu ferne. Sollte nicht *τηρεῖν* geradezu „observare legem" seyn können, mit Beziehung auf die levitischen Gebote über die Feier des 14ten Nisan?"

chen schwach geworden, um Alle zu gewinnen. Aber gegen das Ende des ersten Jahrhunderts sollte der letzte Apostel, sollte Johannes, der Verfasser des Evangeliums, das seinen Namen trägt, durch seine Connivenz, ja persönliche Theilnahme einen Act des Cultus sanctionirt haben, der, nicht nur bedeutungslos auf christlichem Gebiet, auch auf einer ganz falschen Auffassung des Christenthums beruhte? Wenn es Johannes gethan hat, so hat es der Verfasser des vierten Evangeliums nicht gethan.

Hiezu kommt, dass sich im johanneischen Evangelium ausdrückliche Aussprüche zu Gunsten der occidentalischen Paschafeier finden. Wenn sich noch darüber streiten lässt, ob die dem Täufer in den Mund gelegte Bezeichnung Christi: „*ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ*" wirklich, wie neuerdings Bruno Bauer behauptet hat [121]), vom Paschalamm zu verstehen ist, so enthält eine andere Stelle diesen Gedanken um so bestimmter: der Bericht über das Schicksal des Gekreuzigten (XIX, 33—37.). Zwei Momente sind es, die der Verfasser hier unterscheidet, das Nichtzerbrechen der Beine (V. 33.), und das Durchstechen der Seite (V. 34.); beiden Momenten weist er eine bestimmte eigenthümliche Bedeutung zu, indem er in jedem einzelnen eine alttestamentliche Weissagung erfüllt werden lässt (V. 36. 37.). Wenn nun das eine derselben, das Nichtzerbrochenwerden der Beine in eine teleologische Beziehung gesetzt wird zu der alttestamentlichen Anordnung, dem Paschalamm die Beine nicht zu zerbrechen (V. 36.), so wird dem letztern damit eine typische Bedeutung gegeben. Christus ist also in den Augen des Verfassers des vierten Evangeliums *τὸ ἀληθινὸν*, um mit Apollinaris zu sprechen, *τοῦ κυρίου πάσχα, ὁ ἀντὶ τοῦ ἀμνοῦ δεθεὶς* [122]), er ist, wie Hippolytus [123]) sich ausdrückt, *τὸ πάσχα τὸ προκεκηρυγμένον καὶ τελειούμενον τῇ ὡρισμένῃ ἡμέρᾳ*, er ist, wie der alexandrinische Clemens schreibt [124]), *αὐτὸς τὸ*

121) Kritik der evang. Gesch. des Johannes. 22 ff.
122) Chron. Pasch. Ed. Dind. 14. Duc. 7. Routh, reliq. sacr. I, 150.
123) Chron. Pasch. 13. Dind.
124) a. a. O. 15.

πάσχα, καλλιερηθεὶς ὑπὸ Ἰουδαίων. Apollinaris, Hippolytus und Clemens aber waren, eben vermöge dieser typischen Auffassung, Vertheidiger der römischen, Gegner der kleinasiatischen Festfeier. Denn man gieng von dem Gesichtspunkt aus, das jüdische vorbildliche Pascha-Mahl habe durch die Realisirung des hier Vorgebildeten, durch das Opfer Christi für die Menschheit seine wahre Bedeutung verloren [125]). Und der Apostel Johannes sollte jene Auffassung, in der vorliegenden Beziehung das Kriterium antijüdischer Denkweise, getheilt, und doch die Festordnung der kleinasiatischen Kirche nicht missbilligt haben? Wenn es keinem Zweifel unterliegt, dass der römische Ritus auf die persönliche Anordnung des Apostels Paulus (1 Cor. 5, 7.: *καὶ γὰρ τὸ πάσχα ἡμῶν ὑπὲρ ἡμῶν ἐτύθη, Χριστὸς*) zurückzuführen ist [126]), sollte von Johannes, seine Identität mit dem Verfasser des vierten Evangeliums vorausgesetzt, nicht auch das Gleiche für die kleinasiatische Kirche zu erwarten seyn? Gewiss, wofern jene Voraussetzung richtig wäre, und wofern nicht der Apostel Johannes, von welchem Polycarp und Polycrates Zeugniss ablegen, losgetrennt werden müsste von dem Verfasser des vierten Evangeliums, welcher letztere vielmehr in die Reihe der eben aufgezählten Gegner des orientalischen Festgebrauchs zu versetzen ist.

Dazu nöthigt auch die unverkennbare Absichtlichkeit, mit welcher das johanneische Evangelium die exegetische Beweisführung der kleinasiatischen Parthei abzuschneiden sucht. Als der Verräther vom letzten Mahle aufsteht, um sein Werk zu vollbringen, glauben Einige der anwesenden Jünger — so wird gesagt [127]) — er wolle die nöthigen Bedürfnisse zum Pascha-Mahl einkaufen. Und als die Juden im Ausgang derselben Nacht mit Christus vor Kaiphas traten, heisst es mit klaren Worten:

---

125) Neander, Kirchengesch. I, 2, 519. — Chron. Pasch. 12. 16. Dind.: *πέρας ἀπείληφε τὸ τυπικὸν πάσχα τοῦ ἀληθινοῦ πάσχα παραγενομένου.*

126) Anicet wenigstens sagt Iren. ap. Euseb. V, 24: *συνήθειαν τῶν πρὸ αὐτοῦ πρεσβυτέρων ὀφείλειν κατέχειν.*

127) Joh. XIII, 29.

Αὐτοὶ οὐκ εἰςῆλθον εἰς τὸ πραιτώριον, ἵνα μὴ μιανθῶσιν, ἀλλ' ἵνα φάγωσι τὸ πάσχα [128]). Das Pascha stand also noch bevor. Zweimal wird ferner erwähnt, der Tag, an welchem Christus verurtheilt und gekreuzigt wurde, sey *παρασκευὴ τοῦ πάσχα* gewesen [129]). Anderer chronologischer Bestimmungen nicht zu gedenken. Durch alle diese Data hat sich der Evangelist in den bestimmtesten Widerspruch mit den Synoptikern und mit dem auf sie gegründeten kleinasiatischen Ritus gesetzt, wohl nicht ahnend, dass dennoch die Interpreten später Jahrhunderte über Mittel und Wege nicht verlegen seyn würden, um allen Widerspruch zu beseitigen, gegen alle Misstöne sich zu betäuben, und brüderliche Eintracht zu finden, wo laute Gegenrede ist.

Die bemerkenswertheste Bestätigung der obigen Annahme, es ziehe sich durchs vierte Evangelium eine ausdrückliche Polemik gegen den kleinasiatischen Festgebrauch, ist das Schweigen desselben über die Einsetzung des heil. Abendmahls, ein Schweigen, das nach dem Urtheil unbefangener Forscher bis jetzt noch ein unerklärtes Räthsel ist [130]). Denn die Einrede, der Evangelist setze jene Thatsache aus der synoptischen Tradition als bekannt voraus, beweist zu wenig und zu viel; zu viel, sofern doch zugestanden werden muss, das johanneische Evangelium habe eine Anzahl von Erzählungen, zum Theil ohne erhebliche Abweichung, mit den Synoptikern gemein, zu wenig, sofern bei einer Evangelienschrift, die von einem neuen eigenthümlichen Prinzip ausgeht, gerade der Versuch erwartet werden sollte, die bedeutendsten Momente des Lebens Jesu an diesen leitenden Gedanken anzuknüpfen. Auch glaube ich kaum, dass der Grund jener Auslassung im theologischen Charakter des Evangelisten, etwa in dem Streben zu suchen ist, an die Stelle des äusserlichen religiösen Acts eine idealere geistigere Anschauung des Verhältnisses zu Christo zu setzen. Er könnte

---

128) Joh. XVIII, 28.
129) Joh. XIX, 14. 31.
130) Hase, Dogmatik. 552.

in diesem Fall unmöglich über den dem Abendmahl correlaten Ritus der Taufe in einer Weise sich aussprechen, wie er diess III, 5. thut. Der Grund ist vielmehr ein historischer, die folgerichtige Durchführung des Widerspruchs gegen die synoptische Chronologie und die kleinasiatische Paschafeier. Bei Matthäus und den übrigen Synoptikern fällt die Einsetzung des Abendmahls zusammen mit dem letzten Paschamahl, das Christus mit seinen Jüngern genoss (XXVI, 17—29.). Die Kleinasiaten begiengen also den Tag der Einsetzung des Abendmahls den 14ten Nisan als Pascha: die Läugnung des Einen führte, — zwar nicht nothwendig, denn der Act der Einsetzung hätte auch auf den 15ten Nisan zurückdatirt werden können, aber auf sehr erklärliche Weise, da einmal in der synoptischen Tradition beides aufs engste zusammenhieng, auch zur Läugnung des Andern. Demgemäss zog es der Evangelist vor, — gleichwie er das Sacrament der Taufe, ohne auf seine Einsetzung erst durch den auferstandenen Christus ausdrücklich Beziehung zu nehmen, anachronistisch schon im Gespräch mit Nicodemus als stehenden Ritus der Kirche *voraussetzt*, so auch das Sacrament des Altars, unabhängig von dem bestimmten historischen Ort seiner Stiftung an das Speisungswunder anzuknüpfen, und an dieser Stelle nach seinem dogmatischen Gehalt zu entwickeln. Dass diese Verlegung, diese Aenderung des geschichtlichen Zusammenhangs keine zufällige, absichtslose ist, dafür spricht jedes Blatt dieses ebenso kunstreich angelegten, als haltungsvoll durchgeführten Evangeliums.

Wenn das bisherige Resultat nicht aller historischen Begründung entbehrt, so kann die Zeit, in welcher das johanneische Evangelium entstanden ist, mit annähernder Gewissheit bestimmt werden. Kleinasien huldigte, mit Ausnahme der pontischen Provinz [131]), in seinem weitesten Umfange [132]) der ju-

131) Euseb. H. E. V, 23.

132) a. a. O.: *τῆς Ἀσίας ἁπάσης αἱ παροικίαι, ὡς ἐκ παραδόσεως ἀρχαιοτέρας, σελήνης τὴν τέσσαρες καὶ δεκάτην ᾤοντο δεῖν ἐπὶ τῆς τοῦ σωτηρίου πάσχα ἑορτῆς παραφυλάττειν.* Noch Polycrates schreibt (V, 24.): *ἐδυνάμην τῶν ἐπισκόπων τῶν συμπαρόντων*

daisirenden Paschafeier. Apollinaris, ein Mann von umfassender theologischer Bildung, der paulinischen Richtung, wie es scheint, angehörig, ein Gegner des Judaismus in allen seinen Formen [133]), ist der erste kleinasiatische Kirchenlehrer, von dem die Reaktion gegen die kleinasiatische Festsitte ausgieng. Eine frühere Spur selbst nur davon, dass überhaupt diese Controverse angeregt worden wäre, findet sich nicht. Erst zu der Zeit, als die Divergenz zwischen Polycarp und Anicet zur Sprache kam, beginnen auch in Kleinasien die Verhandlungen. *Ἐπὶ Σερουϊλίου Παύλου ἀνθυπάτου τῆς Ἀσίας*, erzählt Melito bei Eusebius [134]), *ᾧ Σάγαρις καιρῷ ἐμαρτύρησεν* — also wohl gleichzeitig mit Polycarps Märtyrertod — *ἐγένετο ζήτησις πολλὴ ἐν Λαοδικείᾳ περὶ τοῦ πάσχα, ἐμπεσόντος κατὰ καιρὸν ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις.* Wenn es nun nicht unmöglich, sogar in hohem Grade wahrscheinlich ist, dass die Streitfrage schon vor dieser Provinzial-Synode, selbst vor der Reise Polycarps nach Rom hin und wieder in Anregung gebracht wurde, obwohl sich allerdings nicht erweisen lässt [135]), dass die Beilegung des schon

---

(sc. bei der aus Veranlassung der Paschastreitigkeiten zu Ephesus abgehaltenen Provinzial-Synode) *μνημονεῦσαι, ὧν τὰ ὀνόματα ἐὰν γράφω, πολλὰ πλήθη εἰσίν.*

133) Phot. Bibl. Cod. 14. Pag. 4. Bekk.: *Ἀπολινάριος — ἀξιόλογος ἀνὴρ καὶ φράσει ἀξιολόγῳ κεχρημένος.* Theodoret. F. H. III, 2.: *Ἀπολ. ἀνὴρ ἀξιέπαινος, καὶ πρὸς τῇ γνώσει τῶν θείων καὶ τὴν ἔξωθεν παιδείαν προσειληφώς.* I, 21.: *Ἐγκρατιταὶ τοῦ θείου Παύλου τὰς ἐπιστολὰς καὶ τῶν πράξεων τὴν ἱστορίαν ἐκβάλλουσιν. Κατὰ τούτων συγγράφει Ἀπολινάριος, ὁ τῆς κατὰ Φρυγίαν ἱερᾶς πόλεως γεγονὼς ἐπίσκοπος κτλ.* Apollinaris schrieb bekanntlich gegen die Montanisten, ferner ein Buch *πρὸς Ἰουδαίους* und *πρὸς Ἕλληνας.* Eus. H. E. IV, 27.

134) Hist. Eccl. IV, 26.

135) Eusebius behauptet es zwar IV, 14.: *Πολύκαρπον γενέσθαι ἐπὶ Ῥώμης καὶ εἰς ὁμιλίαν τῷ Ἀνικήτῳ ἐλθεῖν διά τι ζήτημα περὶ τῆς κατὰ τὸ πάσχα ἡμέρας, Εἰρηναῖος ἱστορεῖ,* allein wie diese Anführung zeigt, ohne eine andere Auctorität, als die des Irenäus. Irenäus aber stellt die Sache in etwas anderem Lichte dar. Die chronologischen Bestimmungen der Reise Polycarps schwanken zwischen den Jahren 155—160. Die erstere Zahl gibt Dou-

entstandenen Zwist's der Zweck dieser Reise war, kurz, wenn der Anfang der Pascha-Streitigkeiten etwa bis zur Mitte des zweiten Jahrhunderts zurückdatirt werden muss, so ist damit annähernd der Zeitpunkt angegeben, in welchen der Ursprung des johanneischen Evangeliums zu verlegen ist, vorausgesetzt natürlich, was übrigens keinem Zweifel unterliegt, dass Kleinasien der Ort seiner Entstehung war. In den Motiven dieser Annahme liegt zugleich auch eine Andeutung des theologischen Kreises, aus dem jene Evangelienschrift hervorgegangen: es ist muthmasslich derselbe, dem auch Apollinaris als späterer Zeitgenosse angehört hat [136]).

WELL an, (de success. prim. episc. c. XIX.), die letztere SCHRÖCKH, Kirchengesch. III, 56., eine mittlere PAGI sub anno.

136) Es wäre von hoher Wichtigkeit, über den theologischen Charakter und die kirchliche Wirksamkeit dieses Apollinaris bestimmtere und vollständigere Nachrichten zu besitzen. Gewöhnlich, auch von GIESELER (K.G. I, 171.), wird die *Σειρὰ εἰς τὴν Ὀκτάτευχον, ἐπιμελείᾳ Νικηφόρου τοῦ Θεοτόκου* als dasjenige Werk angeführt, worin Fragmente von ihm enthalten seyen. Auch NEANDER, (K.G. I, 2, 1141. Anm.) sagt: „Wenn man in den Katenen, besonders der zu Leipzig 1772 herausgegebenen Katene des Nicephorus über den Oktateuch die diesem Apollinaris zugehörigen Bruchstücke von denen, welche dem Apollinaris von Laodicea zugehören, gehörig sonderte, und die Bruchstücke bei Eusebius [es ist diess jedoch nur ein einziges: V, 5.] und in dem Chronicon Paschale Alex. damit vergliche, liesse sich eine bestimmtere Charakteristik dieses Kirchenlehrers geben.“ Allein ich weiss nicht, was zu diesen Angaben über die Katene des Nicephorus berechtigt. Das Vorwort nennt unter den Kirchenvätern, aus denen Bruchstücke mitgetheilt werden, nur den jüngern Apollinaris (Pag. *ι*). Und dass diese Angabe auf keinem Irrthum beruht, zeigt das Pag. *ια* aufgeführte Verzeichniss der apollinaristischen Schriften. Nur Einer unter diesen Büchertiteln trifft mit dem Titel einer Schrift des älteren Apollinaris zusammen, ohne jedoch darum die Identität beider zu beweisen. (Euseb. H. E. IV, 27. vom hierapolitanischen Apoll.: *πρὸς Ἕλληνας συγγράμματα πέντε, καὶ περὶ ἀληθείας πρῶτος καὶ δεύτερος.* Nicephorus vom Laodicener: *λόγος πρὸς τοὺς πρὸς Ἕλλησι φιλοσόφους, ὃν ὑπὲρ ἀληθείας ἐπέγραψεν.*) In der Katene selbst habe ich unter

Wir sind zu Ende mit jener kritischen Untersuchung, die den Zweck hatte, der Hauptfrage unseres Abschnitts zur Substruction zu dienen. Die Ergebnisse, die sich herausgestellt, haben einen Grad von Wahrscheinlichkeit, wie er nur immer bei verwickelten historischen Problemen möglich ist. Sie sind auch sicher gegen die beliebte Präscription leichtsinniger Hypothesensucht und gegen den stehenden Refrain, dass man in solchen Fragen an der historischen Ueberlieferung festzuhalten habe. Denn sie sind ja eben gebaut auf den Widerspruch zweier Traditionen, von denen die eine ungleich ursprünglicher, älter und verbürgter ist, als die andere.

Zu unserer Hauptfrage zurückkehrend kann uns die Beantwortung des Dilemma's, ob das johanneische Evangelium Voraussetzung und beziehungsweise Factor des Montanismus sey, oder umgekehrt, nicht mehr zweifelhaft seyn. Die Chronologie muss entscheiden. Zwar drängen zahlreiche, bedeutende Zweifel gegen die *innere* Denkbarkeit eines solchen Abhängigkeits-Verhältnisses sich auf: allein auch sie verschwinden, so bald wir den theologischen Charakter des vierten Evangelisten nach den schon gegebenen Daten uns lebendig vergegenwärtigen. Seine Richtung ist eine vermittelnde, und zwar vom heidenchristlichen Standpunkt aus vermittelnd zwischen Judenchristenthum und Heidenchristenthum, — zweien Gegensätzen, die gerade in ihrer concretesten Gestalt und schärfsten Ausprägung als Montanismus und Gnosticismus sich gegenüber standen. Beide Extreme in verklärter Form in die Kirche hereinzunehmen, die richtige evangelische Mitte zu bezeichnen, welche die entgegengesetzten Abwege zu vermeiden lehrt, auf den Schwerpunkt des christlichen Glaubens hinzudeuten, der für die centrifugale Richtung der einen, wie für die centripetale der andern, gleich maasgebend ist, hier contrahirend, dort expandirend — diess ist der praktische, durch die Zeitbedingungen hervorgerufene Zweck, den der vierte Evangelist in seiner Bearbeitung der synopti-

---

den Fragmenten, die den Namen des Apollinaris tragen, nichts gefunden, was nöthigte, ihren Ursprung über das vierte Jahrhundert hinaufzusetzen.

schen Tradition [137]) verfolgt. Gegen beide Seiten gibt er sich ein polemisches, wie ein irenisches Verhältniss [138]). Gegen die

---

137) Dass der Verfasser des vierten Evangeliums die Synoptiker vor sich gehabt hat, scheint ausser Zweifel. Vielleicht auch die *λόγια κυριακὰ* des Papias. — Eine polemische Hindeutung auf die apokryphischen Kindheits-Evangelien, die im Lauf des zweiten Jahrhunderts sich zu verbreiten anfiengen, (vergl. Thilo, Cod. Apocr. Prolegg. an mehreren Stellen), kann in Joh. II, 11. (*ταύτην ἐποίησε τὴν ἀρχὴν τῶν σημείων ὁ Ἰησοῦς ἐν Κανᾷ τῆς Γαλιλαίας κτλ.*) gefunden werden. Euthymius Zigabenus bemerkt zu d. St.: *οὐ μόνον ἀνέγραψε τὸ θαῦμα, ἀλλὰ καὶ ἐδίδαξεν, ὅτι τοῦτο ἦν ἀρχὴ τῶν σημείων· ἐπεὶ γὰρ οὐκ ἄχρηστον ἦν εἰδέναι καὶ τοῦτο, λοιπὸν ὡς παρασιωπηθὲν τοῖς ἄλλοις ἱστόρησεν αὐτὸ, χρησιμεῦον εἰς τὸ μὴ πιστεύειν τοῖς λεγομένοις παιδικοῖς θαύμασι τοῦ Χριστοῦ. τοῦτο γὰρ ἀρχὴ τῶν σημείων· ἐκεῖνα δὲ πλάσμα ἐστὶν ἀνδρὸς λυμαινομένου τῇ ἀληθείᾳ· εἰ γὰρ παῖς ὢν ἐθαυματούργει, πᾶσιν ἂν ἐγένετο γνώριμος αὐτίκα κτλ.* Anderes bei Thilo a. a. O. LXXXV. seq. Jene Polemik ist um so wahrscheinlicher, als die meisten dieser apokryphischen Schriften im Interesse des Doketismus verfasst waren. (Thilo a. a. O. LXXXVII.) Eine merkwürdige Notiz bietet auch Epiphanius dar, wenn er von den kleinasiatischen Encratiten erzählt: *κέχρηνται γραφαῖς ταῖς λεγομέναις Ἀνδρέου καὶ Ἰωάννου πράξεσι καὶ Θωμᾶ.* (Haer. 47, 1.) Dieselben Namen, die, wie es scheint, in der Local-Tradition der kleinasiatischen Kirche die erste Stelle einnahmen, (den parthischen Aufenthalt des Thomas hat Thilo bekanntlich der Sage überwiesen: Acta Thomae. 97 ff.), nennt auch Papias in erster Reihe: *τί Ἀνδρέας ἢ τί Πέτρος εἶπεν, ἢ τί Φίλιππος, ἢ τί Θωμᾶς κτλ.* (ap. Eus. H. E. III, 39.)

138) Das Verhältniss des johanneischen Evangeliums zum ebionitischen Judenchristenthum, (ein solches und zwar ein feindliches ist schon der bekannten Fabel vom Zusammentreffen des Apostels mit dem Häretiker Ebion im Bade Epiph. Haer. XXX, 24. angedeutet), das im Complex des johanneischen Ideengangs eine höchst bedeutende Stelle einnimmt, ist nach seiner wahren Bedeutung weit noch nicht genug gewürdigt worden. Es kann fast an allen charakteristischen Hauptpunkten nachgewiesen werden. Erstlich in in der *Christologie*. Für die Anschauung des ebionitischen Judenchristenthums war Christus *διδάσκαλος, προφήτης τῆς ἀληθείας, ὁ προφήτης*, wenn's hoch kam, *ὃς πάντα ἐπίσταται* (s. oben S. 103. 104. und Epiph. Haer. XXX, 18.). Man vergleiche nun hiemit

Seite des Montanismus hin ist es die Fassung der Trinitäts-Lehre, die unsere Aufmerksamkeit in dieser Hinsicht in

---

die verschiedenen christologischen Urtheile, die beim ersten Zusammentreffen Christi mit seinen Jüngern zu Tage kommen, Joh. I, 35—52. Die Jünger ertheilen Christo zuerst das noch ganz allgemeine Prädikat: Ῥαββὶ (ὃ λέγεται ἑρμηνευόμενον, διδάσκαλε), V. 39. Dieses Urtheil wird sogleich zu dem mehr spezifischen gesteigert: Μεσσίας (ὅ ἐστι μεθερμηνευόμενον Χριστὸς), V. 42 und V. 50. Aber auch diese Aussage wird am Schluss für inadäquat erklärt (ὅτι εἶπόν σοι κτλ. — πιστεύεις; μείζω τούτων ὄψῃ, V. 51.), und an ihre Stelle der Begriff einer lebendigen Einheit des Diesseits und Jenseits gesetzt (V. 52.). Noch klarer ist die fortschreitende Triplicität der vermittelnden Stufen im Gespräch mit der Samariterin. Jesus zeigt sich hier zuerst als denjenigen, der weiss, was im Menschen ist (vgl. I, 43. 48. II, 25. VI, 64. u. s. f.). Hierauf das Wort der Samariterin: Κύριε θεωρῶ, ὅτι προφήτης εἶ σύ (IV, 19.). Nun steuert das Gespräch sichtbar zur Messiasidee hin, vermöge deren Christus aus der Reihe der Propheten heraustritt (25. 26.). Zuletzt das abschliessende christologische Urtheil, das den Samaritanern in den Mund gelegt wird: οἴδαμεν, ὅτι οὗτός ἐστιν ἀληθῶς ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου, ὁ Χριστὸς (42.). Nicht anders scheint die Art und Weise erklärt werden zu müssen, wie der Täufer und sein Verhältniss zu Christus im johanneischen Evangelium dargestellt wird. Die Absichtlichkeit ist hier überall, namentlich in dem Nachdruck, der auf seine μαρτυρία gelegt wird, so wenig zu verkennen, dass man *historische* Motive (z. B. Johannes-Jünger) unterlegen zu müssen geglaubt hat. Jene μαρτυρία dient aber vielmehr nur zur *innern* Vermittlung der Logosidee. Der Täufer ist der letzte Prophet, Collectiv-Repräsentant des Prophetismus. In ihm weist die Prophetie über sich selbst hinaus. Indem er also das Verhältniss zwischen sich und dem kommenden Erlöser als ein Verhältniss vollkommener Heterogeneität bezeichnet, (der Contrast steigt bis zu dem Gegensatz: ὁ ὢν ἐκ τῆς γῆς und ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἐρχόμενος), protestirt er damit indirekt gegen die Anwendung des Prophetenbegriffs auf Christus. Ebenso wenn er zwar Vorläufer des ἐρχόμενος, aber nicht Elias seyn will, wird die Sache — die Realität des kommenden Erlösers — zugegeben, aber die Form der jüdischen Anschauung — die Messiasidee — negirt. Unter denselben Gesichtspunkt scheint mir der Prolog gestellt werden zu müssen. Die Parabase I, 6—8. hat man im-

Anspruch nimmt, gegen die andere Seite hin der geheimnissvolle Zug der Gnosis, durch den das vierte Evange-

---

mer störend gefunden. Der Täufer konnte ja nur vom *erschienenen* Christus zeugen, die Menschwerdung selbst aber wird erst in dem nächstfolgenden Abschnitt erzählt. Auch hier ist, bei der offenbaren gegenseitigen Beziehung der Sätze: *ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος* und *ἐγένετο ἄνθρωπος ἀπεσταλμένος παρὰ θεοῦ* — die absichtliche Gegeneinanderstellung des Logos- und Prophetenbegriffs unverkennbar. Zuerst positiv: Christus ist der Logos. Dann dasselbe Urtheil, wie der Evangelist zu thun pflegt, apagogisch wiederholt: Christus ist nicht Prophet = *οὐκ ἦν ὁ Ἰωάννης τὸ φῶς, ἀλλ' ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός*, V. 8. (ebenso V. 14.: V. 15. und V. 1—18.: V. 19 ff.). Der gleiche Gedanke ist ausgesprochen im Gegensatz zwischen *νόμος* und *χάρις*, (V. 17.) — denn in den Pseudoclementinen besteht die Dignität Christi als des wahren Propheten eben in der Wiederherstellung und Bestätigung des mosaischen Gesetzes — so wie im Gegensatz des *wissenden* Propheten und des *wunderthuenden* Sohns Gottes (I, 51.: II, 11., ferner X, 41.). In letzterer Beziehung ist es geschehen, wenn die Auferweckung des Lazarus, als das absolute Wunder, zum dramatischen Angelpunkt des Evangeliums gemacht wird.

Ein wesentlicher Zug des Ebionitismus ist seine *dualistische Ascese*. Schon im Früheren ist ausgeführt worden, dass sich die Montanisten, Encratiten, die Judenchristen vielleicht grössern Theils, des Weingenusses enthielten. Und zwar pflegte man gerade die Person des Erlösers als Vorbild ascetischer Entsagung aufzustellen (s. oben S. 129.). Ich zweifle nicht, dass der Hochzeit von Kana eine hieher bezügliche Deutung gegeben werden muss. Neander hat im Wesentlichen das Richtige gesehen, wenn er dieses Wunder als Contrast gegen Johannes dem Täufer, als Commentar zu Matth. XI, 19., *ἄνθρωπος φάγος καὶ οἰνοπότης κτλ.*, auffasst. Die ganze Erzählung stellt sich überhaupt in einem neuen Lichte dar, so bald erwogen wird, dass sie mit der synoptischen Versuchungs-Geschichte coincidirt. Beide Thatsachen haben auf beiden Seiten das gleiche Verhältniss zur Taufe. Bei der synoptischen ist die Versuchung die Bestätigung des in der Taufe erhaltenen Pneuma, bei Johannes ist das Hochzeitwunder Bestätigung der *μαρτυρία* des Täufers. Also dort ringt Christus fastend und betend den Schrecken des Hungers, der Einsamkeit und der Versuchung seine Messianität ab; hier hat er nichts mehr abzuringen; er *hat* Alles; statt zu fasten, bethätigt er seine Macht über die Natur durch ein „Luxuswunder."

Unter die bemerkenswerthen Züge des johanneischen Evangeliums gehört ferner die *geistige Haltung der Eschatologie.* Keine Spur chiliastischer Ideen. Erwägt man dagegen, dass in Kleinasien um die Mitte des zweiten Jahrhunderts die Erwartung eines tausendjährigen Reichs zum allgemeinen Glauben der Zeit gehörte, — auch die Montanisten zeugen ihrerseits dafür — so wird man auch hier in der Art und Weise, wie der Evangelist solchen Erwartungen entgegentritt, eine bewusste antijüdische Tendenz nicht verkennen. Auch einen chronologischen Wink gibt uns dieser Umstand. Die Reaction gegen den Chiliasmus ist nicht älter als die Mitte des zweiten Jahrhunderts.

Die antijüdische Tendenz des johanneischen Evg. beurkundet sich ferner in seinem *antihierarchischen Charakter.* Um die Mitte des zweiten Jahrhunderts scheint die Idee eines organischen Kirchenregiments tiefe Wurzeln in Kleinasien geschlagen zu haben. Schon der erste petrinische Brief, der an kleinasiatische Gemeinden gerichtet ist, hatte sich zu einer entsprechenden Ermahnung veranlasst gesehen (V, 3.). In Kleinasien finden wir die ersten Concilien. In Kleinasien stossen wir zuerst auf das Wort, auf den Gedanken einer ἐκκλησία καθολική (Ep. Eccl. Smyrn. de martyr. Polyc. ap. Euseb. H. E. IV, 15.; wenn jene Bezeichnung schon 50 Jahre früher bei Ignatius ad Smyrn. 8. vorkommt, so gehört dieser Umstand nur zu den vielen Beweisen der Unächtheit jener Briefe.) Nun aber ist die Idee des Episcopats und der ganze Complex hierarchischer Institutionen vorzugsweise ebionitischen Ursprungs. (Der Beweis bei Baur, Ursprung des Episcopats. 120—148.) Man erinnere sich des essäischen Corporations-Geistes, der Kathedra des Jacobus und kirchlicher Erscheinungen, wie die clementinischen Homilieen und die apostolischen Constitutionen. Dass sich der Verfasser des vierten Evangeliums zu dieser Richtung der Zeit eine bestimmte Stellung gegeben hat, ist sehr denkbar. Den polemischen Charakter dieser Stellung erblicke ich nicht blos in der so nachdrücklichen Accentuirung des geistigen, unmittelbaren Verhältnisses zu Christo, sondern auch in der historischen Behandlung der Personen des Petrus und Jacobus. Jacobus wird mit keinem Worte genannt, nicht etwa, „weil er in der Tradition zurücktrat“ (Lücke I, 135.), er war vielmehr der gefeiertste Name der judenchristlichen Ueberlieferung, (einzelnes hieher Gehörige bei Baur a. a. O. 129 f.), höher gestellt noch als der Apostel Petrus, (vgl. den Brief des Petrus an Jacobus, der an der Spitze der clementinischen Homilieen steht); sondern desshalb, weil seine καθεδρα das Vorbild

der cathedra Petri, den Gedanken jener Centralhierarchie, deren Ausführung später Rom übernommen hat, zuerst zu repräsentiren versuchte. Petrus seinerseits wird sehr auffallend, mit unverkennbarer Absichtlichkeit, zurückgestellt. Die Nachweisungen hiefür haben Andere, am schärfsten STRAUSS geliefert. Ich kann hierin ebenfalls — denn nächst Jacobus ist Petrus der apostolische Repräsentant der Hierarchie (man vergleiche die Pseudoclementinen) — nur das angegebene Motiv erblicken, das bei der Fusswaschung besonders deutlich hervortritt. Ueber c. 21. später.

Ueberhaupt ist die ganze religions-geschichtliche Beurtheilung des Judenthums, welche dem vierten Evangelium zu Grunde liegt, von einer dem Judenthum entgegengesetzten Anschauung getragen. Zwar wird die organische Continuität beider Testamente anerkannt. „Das Heil kommt von den Juden.“ „Die Schrift ist es, die von mir zeugt.“ „Die Propheten haben Christum im Geiste geschaut.“ Aber das jüdische Volk in seiner concreten Existenz wird als in Masse verworfen dargestellt, (vgl. namentlich den Ausdruck *Ἰουδαῖοι*, den FISCHER neuerlich Tüb. Zeitschr. 1839, IV, 96. gut beleuchtet hat); Jerusalem wird von Anfang an zum Schauplatz der Thätigkeit Christi gemacht, weil es von Anfang an ein Kampf zweier Religionsformen ist, um den es sich handelt, und dieser Kampf nur im localen Centrum des Judenthums ausgekämpft werden kann; der Unterredung mit Nicodemus tritt die Unterredung mit der Samariterin, dem Judenthum, das selbst in seinen Culminationspunkten (III, 10.) der göttlichen Wahrheit verschlossen bleibt, das bei all' seiner Versunkenheit doch für die christliche Saat empfängliche heidnische Volk gegenüber. In der symbolischen Auffassung dieser Erzählung schliesse ich mich den von HENGSTENBERG gegebenen Andeutungen vollkommen an (Beiträge II, 1 ff.). Wenn der Samariterin die Messiasidee in den Mund gelegt wird, so mag diess allerdings in der Ambiguität der Samaritaner zwischen dem Charakter eines Heiden- und eines Judenvolks seinen Grund haben; aber für den Evangelisten, wie für die Anschauung des ganzen zweiten Jahrhunderts sind die Samaritaner Heiden. Der Magier Simon, der Typus aller heidnischen Häresen, ist Samaritaner. Wenn von diesem Magier in den Pseudoclementinen gesagt wird: *τὴν Ἰερουσαλὴμ ἀρνεῖται, τὸ Γαριζεὶν ὄρος ἀντεισφέρει* (Hom. II, 22.), so findet sich Jeder an Joh. IV, 20 ff. erinnert. Ebenso, wenn Hegesipp bei Eusebius (Hist. Eccl. IV, 22.) sieben ursprünglich jüdische, aber vom wahren Judenthum abtrünnige, somit dem Heidenthum zugefallene Secten aufzählt (vergl. über die angeführte

Stelle Hegesipps Baur, Gnosis 578.), und unter diesen sieben die Samaritaner namentlich, so leuchtet ein, welches die symbolische Bedeutung ist, die den sechs Männern der Samaritanerin gegeben werden muss, in Erwägung namentlich des schon oben S. 150 ff. erörterten Umstandes, dass die Identifikation der Abgötterei und des Ehebruchs in den ältern christlichen Zeiten ein stehender Typus war. Mit Einem Wort, die Samaritanerin ist in unserem Evangelium dasselbe, was sonst der Magier, — Repräsentantin des Heidenthums, und wohl nur desswegen an die Stelle eines männlichen Individuums gesetzt, weil man es liebte, die Kirche mit einer παρθένος καθαρὰ καὶ ἀδιάφθορος zu vergleichen (Hegesipp bei Euseb. a. a. O. und III, 32.). — Wie das Verhältniss Christi zur Samariterin, so wird auch das Verhältniss des Pilatus zu Christus mit besonderem Interesse und mit einer Absichtlichkeit, die den Synoptikern fremd ist, behandelt. Der Wunsch des Römers, den Angeklagten zu retten, wird so lebhaft gezeichnet, das Moment der Anklage selbst wird so angelegentlich als eine nur jüdisch-religiöse Frage dargestellt (XVIII, 31. XIX, 6. 7.), dass man nicht an der apologetischen Absicht des Evangelisten zweifeln kann. Die Schlagworte des ersten Christenhasses: „Christiani hostes publici, inimici imperatorum, infesti nomini romano" waren seit der trajanischen Verfolgung wohl schon manchmal ertönt: es sollte ihnen der Satz entgegengestellt werden, dass nicht Rom und sein Statthalter, sondern das Judenthum und seine Obern die ursprünglichen und natürlichen Feinde des Christenthums seyen. Die Acta Pilati, um die Mitte des zweiten Jahrhunderts, vielleicht in Kleinasien (Epiph. Haer. 50, 1.) entstanden (die gelehrten Nachweisungen bei Thilo, Cod. Apocr. Prolegg. CXVIII.), scheinen durch denselben Gedanken hervorgerufen worden zu seyn. In noch lebhafteren Farben schildert Melito in dem Fragment seiner Apologie, das Eusebius mittheilt (H. E. IV, 26), die ursprüngliche Zusammengehörigkeit des Christenthums und der römischen Herrschaft. Er geht so weit, die christliche Sache als σύντροφος τῆς τῶν Ῥωμαίων βασιλείας und als συναρξαμένη Αὐγούστῳ zu charakterisiren, und von ihrem Aufkommen an die Blüthe der Römerherrschaft zu datiren. — Die aufgeführten Momente zusammengefasst, so sinkt die Prärogative des Judenthums (IV, 22.) so sehr zu einem Minimum herunter, dass man gar nicht nöthig hat, den so schneidend ausgesprochenen Marcionitismus: πάντες, ὅσοι ἦλθον πρὸ ἐμοῦ, κλέπται εἰσὶ καὶ λησταὶ (X, 8.) durch exegetische Kunst abzuschwächen. Nicht einmal die Deutung auf spätere Pseudomessiasse

lium für die speculative Theologie maasgebend geworden ist [139]).

---

scheint mir nothwendig; erklärt doch auch der Zeitgenosse des Evangelisten, Justin, die Verwandtschaft des Platonismus mit dem Mosaismus durch die Annahme eines Diebstahls, einer unselbstständigen Entlehnung (Coh. ad Graec. 31. 32. 28. Apol. II, 81. 92. und sonst). Warum sollte, wenn es einmal galt, den Gegensatz des alttestamentlichen Prophetenthums und der christlichen Offenbarung abstract auszudrücken, nicht eben jener Ausdruck auch hier gebraucht worden seyn?

139) Dass das johanneische Evangelium von Beziehungen zu den ältesten Systemen der Gnosis durchwoben ist, liegt am Tage. Auch Lücke erkennt diess an mehreren Punkten an. Aber um mit der Chronologie zurecht zu kommen, hat man sich genöthigt gesehen, eine Erscheinung, wie die Cerinth's, obwohl es auch mit ihrer chronologischen Bestimmbarkeit eben nicht am besten steht (Walch, Kirchengesch. I, 249. 250.), zur Trägerin der Gnosis zu machen. Es mögen nun allerdings auf diesen Mann, als den vermeintlichen Anfänger dieser Richtung, manche Züge übergetragen worden seyn, die spätern Entwicklungen angehören (diess ist z. B. offenbar bei Iren. adv. haer. III, 11. der Fall), in Wahrheit aber ist er nicht Gnostiker, sondern doketischer Ebionit. Denn wenn auch wenig Gewicht darauf gelegt werden kann, dass es bald Cerinth (Eus. H. E. IV, 14. Iren. adv. haer. III, 3.), bald Ebion ist, mit dem die Sage den Apostel Johannes feindlich zusammentreffen lässt, so sind dagegen die Aussagen des römischen Cajus, in denen Cerinth als reiner Judaist erscheint, um so klarer und bestimmter (vgl. auch Baumgarten-Crusius Handb. I, 105.). In der That findet sich in seinem Lehrsysteme nichts Eigenthümliches, das sich nicht auf den Ebionitismus zurückführen liesse, — seine Aeonenlehre ist Angelologie — nichts von jener Originalität, die wir bei dem Urheber einer grossartigen Bewegung voraussetzen müssen. Erst mit Valentin beginnt die Gnosis ihren Lauf. Auch Irenäus, derselbe, aus dem die meisten Notizen über Cerinth in dem oben angegebenen Sinne geschöpft werden, nennt jenen Gnostiker *τὸν πρῶτον ἀπὸ τῆς λεγομένης γνωστικῆς αἱρέσεως*. Und dass es Valentin, dass es überhaupt die eigentliche Gnosis ist, zu deren hervorragendsten Systemen das johanneische Evangelium in Beziehung steht, drängt sich unwillkührlich auf. So lässt Victorin von Petavium den Apostel gegen Valentin (Comment. in Apoc. III, 418. Bibl. Max.), Phi-

Auch ein anderer Umstand, das Verhältniss der Apokalypse zum vierten Evangelium erhält bei dieser Auffassung seine ge-

---

lastrius gegen Marcion schreiben (Haer. 17. Gall. Bibl. VII, 487.) — Angaben, die, anachronistisch, wie sie sind, offenbar nicht auf geschichtlicher Tradition beruhen, sondern aus dem unmittelbaren Eindruck, den das Evangelium macht, erschlossen sind. Dieses Eindrucks kann sich auch Irenäus oft nicht erwehren (man vergl. z. B. III, 11. und STORR über diese Stelle in EICHHORN's Repert. XIV, 127 ff.); und er hilft sich mit Formeln wie: „Johannes providens blasphemas gnosticorum regulas" (III, 16.). Zu den Punkten, in welchen die Rücksicht auf die valentinianische Gnosis bemerkbar ist, müssen, um Anderes zu verschweigen, namentlich die Aeonen-Namen gerechnet werden, (*μονογενής*: I, 18. III, 16. — *ζωή*: I, 4. XI, 25. — *ἀλήθεια*: I, 14. 17. — *φῶς*: I, 4. — *χάρις*: I, 14. 16. 17. — *πλήρωμα* besonders I, 16.: *ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ πάντες ἐλάβομεν χάριν ἀντὶ χάριτος*), deren Zusammentreffen mit Valentin man bisher durch ein Abhängigkeits-Verhältniss von Seiten des letztern zu erklären gesucht hat. Allein chronologisch — zu Folge der oben gegebenen Nachweisungen — ist diess unmöglich. Anderes hat SCHNECKENBURGER (Beiträge. 60—68.) angedeutet. Unter Anderem kann hiezu die Art und Weise gerechnet werden, wie Johannes die Geschichte des Auferstandenen behandelt. Er urgirt die Materialität seiner Daseynsweise stärker, als selbst Lukas. Diess könnte auffallen, zumal, da er den Tod Christi mit seinem Heimgang zum Vater zusammenfallen lässt, und die Himmelfahrt nicht erwähnt, dadurch also zum Schlusse berechtigt, es sey nur ein pneumatischer Körper gewesen, in welchem der Auferstandene seinen Jüngern erschien. Allein auch Ignatius macht die leiblich-sinnliche Auferstehung Christi zu einem Argument gegen die Annahme eines doketischen Leidens und Sterbens. Ad Smyrn. 2. 3. heisst es: *Χριστὸς ἀληθῶς ἔπαθεν, ὡς καὶ ἀληθῶς ἀνέστησεν ἑαυτόν, οὐχ ὥσπερ ἄπιστοί τινες* [Gnostiker] *λέγουσι τὸ δοκεῖν αὐτὸν πεπονθέναι· ἐγὼ γὰρ καὶ μετὰ τὴν ἀνάστασιν ἐν σαρκὶ αὐτὸν οἶδα, καὶ ὅτε πρὸς τοὺς περὶ Πέτρον ἦλθεν, ἔφη αὐτοῖς· λάβετε, ψηλαφήσατέ με κτλ.* — Der bekannte Passus von der Auferstehung (Joh. V. 21 ff.) erscheint ebenfalls in neuem Licht, wenn ihm eine Rücksicht auf die Gnostiker zu Grund gelegt wird. Die Gnostiker erkannten im Dogma von der leiblichen Auferstehung nur ein Symbol der geistigen Wiedergeburt. In diese gnostische Idee geht der Evangelist nach seiner vermitteln-

nügende Erklärung. Der Apostel Johannes ist unläugbar Verfasser der Apokalypse. Die stärksten lautesten geschichtlichen Zeugnisse sprechen dafür [140]). Wenn auch nichts anderes, so erweckt schon diess für die gewöhnliche Annahme kein günstiges Vorurtheil, dass der kirchliche Glaube an die Authentie des Evangeliums in dem Maase zunimmt, und der Glaube an die Authentie der Apokalypse in dem Maase abnimmt, als die fortschreitende Tradition von ihren historischen Quellpunkten sich entfernt, d. h. als an die Stelle der historischen Kritik die dogmatische tritt. Vom Standpunkt dieser dogmatischen Kritik aus hat man nun die Frage immer so gestellt, wie es komme, dass dem johanneischen Evangelium, dem anerkannt ächten Werke des Apostels ein so heterogenes Erzeugniss, wie die Apokalypse, unter dem gleichen Namen zur Seite gesetzt worden sey. Man hat zu Personen- und Namen-Verwechslungen

---

den Weise ein, — daher die merkwürdige Amphibolie der Begriffe ἐγείρειν und ζωοποιεῖν — aber nur, um sie zur kirchlichen Auferstehungslehre (οἱ ἐν τοῖς μνημείοις κτλ.) zurückzuführen. — Ist der Valentinianismus der Versuch einer Platonisirung des Christenthums, so ist das johanneische Evangelium in dieser Beziehung der Versuch einer Rückbildung der Gnosis in die Kirche. Diesem Versuche scheint die valentinianische Schule selbst entgegengekommen zu seyn. Wir finden das johanneische Evangelium am frühesten in den Händen der Valentinianer. Herakleon ist als erster Interpret desselben bekannt (Fragmente bei Massuet, Append. Iren. 362 ff.). Auch die Excerpta ex scriptis Theodoti, obwohl sie nicht mehr der ersten Zeit der Gnosis angehören, und namentlich das johanneische Evangelium schon kennen und benützen, sind ein sehr lichtvoller Beweis für die Tendenz dieser Richtung, sich der Kirchenlehre durch Vergeistigung ihrer Begriffe und Anschauungen anzuschliessen. Aber Valentin selbst berief sich auf eine esoterisch-*paulinische* Geheimlehre, auf Theudas, einen Vertrauten des grossen Heidenapostels (Clem. Strom. VII, 898., die Lesart Theudas nach Bentley und Grabe). Warum nicht auf Johannes, dessen Evangelium ihm ungleich am meisten zusagen musste? Offenbar, weil damals nur erst der Apostel existirte, der Verfasser der Apokalypse, noch nicht der Evangelist, der christliche Gnostiker.

140) Vgl. den dritten Abschnitt des dritten Buchs.

seine Zuflucht genommen u. dgl. Vielmehr ist die Frage die, wie es geschehen sey, dass man den Namen des Apokalyptikers an die Spitze des Evangeliums gestellt hat. Dass diess nicht um der Gemeinsamkeit ihres theologischen Charakters willen geschehen ist, — obwohl es nicht an Berührungspunkten zwischen dem ebionitischen und johanneischen Typus fehlt [141]), — liegt am Tage. Im Gegentheil, das johanneische Evangelium gehört unter die Reihe jener reformatorischen Schriften, die, um die Mitte des zweiten Jahrhunderts auftauchend, die beginnende Reaction gegen den Judaismus bezeichnen. Aber die Art solcher Versuche war es, besonders, wenn sie mit irenischen Zwecken sich verbanden, die apostolische Auctorität, die auf Seiten des Gegners stand, vielmehr der eigenen Richtung zu vindiciren, und, indem man der Gegenparthei den Boden der Tradition unter den Füssen wegzog, den gemeinschaftlichen apostolischen Anknüpfungspunkt zu bewahren [142]). Man mag

---

141) Ich rechne darunter Ausdrucksweisen wie *φωτίζειν*, *ἀναγεννᾶσθαι*, *κόλπος θεοῦ*, *ἀλήθεια*, *ψεῦδος*, *δοῦλος ἁμαρτίας*, *ζωὴ αἰώνιος*, *ὕδωρ ζῶν*, *κόσμος* (vgl. hiezu auch Heges. ap. Euseb. H. E. III, 20.) *ἐπιθυμία*, Bezeichnungen, die sich alle in derselben prägnanten Bedeutung, die sie bei Johannes haben, auch in den Pseudoclementinen finden.

142) Die Praxis ist hier im Ganzen und Grossen die gleiche, wie im Kleinen die Behandlung der Paschafrage. Wer dieselbe dort historisch unbegreiflich findet, der erkläre doch erst, wie es möglich gewesen sey, einer der anerkanntesten Auctoritäten des kleinasiatischen Festgebrauchs eine Vertheidigung des römischen in den Mund zu legen? den Quartodecimaner Johannes zu einem Gegner der kleinasiatischen Institution zu machen? — Wie gewöhnlich übrigens dieses Verfahren der Rollen-Vertauschung namentlich zwischen Paulinern und Petrinern war, und mit welcher Arglosigkeit es ausgeübt wurde, darf demjenigen nicht weiter aus einander gesetzt werden, der die Geschichte dieser Verhältnisse kennt, und sich dabei der Namen eines Clemens, Barnabas, Hermas u. A. erinnert. Gieng doch ein im zweiten Jahrhundert entstandenes apokryphisches, übrigens lange in Geltung gebliebenes Machwerk, die Acta Pauli et Theclae so weit, den Apostel Paulus selbst zu petrinisiren (s. unten).

dieses Verfahren unhistorisch nennen: es war wenigstens ein allgemein gewöhnliches. Das zweite Jahrhundert bietet zahlreiche Belege dafür dar, und auch der vorliegende Fall reiht sich ihnen an.

Es waren natürlich nur Andeutungen, die im Voranstehenden für die Auffassung und geschichtliche Würdigung der johanneischen Schriften gegeben werden konnten, Andeutungen übrigens, die nicht für experimentirende Versuche, sondern für Bruchstücke einer durch die Einzelheiten des vorliegenden Materials durchgearbeiteten geschichtlichen Intuition gehalten werden mögen. Das Detail des johanneischen Evangeliums in dem angegebenen Sinne zu beleuchten, die Vielseitigkeit der Beziehungen, von denen es durchwoben ist, ans Licht zu stellen, und mit den gegebenen kirchlichen und theologischen Zuständen Kleinasiens zu combiniren, — muss die Aufgabe einer erst noch anzustellenden *geschichtlichen* Betrachtung jener Evangelienschrift bleiben.

Eine solche Betrachtungsweise hat freilich noch mit manchen Hindernissen zu kämpfen. Man hat sich daran gewöhnt, die Authentie des vierten Evangeliums als ein Postulat des historischen Christenthums anzusehen. Das heisst, man hat eine ihrer Natur nach historisch-kritische Frage zur Lebensfrage des Christenthums gemacht. Wäre dem so, so würden allerdings im Angesicht dieser ungeheuern Entscheidung auch die lautesten Zeugnisse des Alterthums, auch die scheinbar begründetsten Resultate der historisch-kritischen Forschung verstummen müssen. Allein jene Voraussetzung ist ebenso alt und allgemein, als sie historisch unbegründet und religiös engherzig ist. Es ist Zeit, den so lange zurückgesetzten Synoptikern die ihnen partheiisch entzogene Gunst, und damit ihren reichen Fundgruben eine Aufmerksamkeit wieder zuzuwenden, die für die Interessen der Kirche wie der Wissenschaft in gleichem Maase erspriesslich zu werden verspricht.

Dritter Abschnitt.

Verhältniss des Montanismus zum Gnosticismus.

Ebionitismus und Gnosticismus werden in der Regel als Gegensätze aufgefasst und dargestellt. Mit Recht; schon die Oberfläche der Zeitgeschichte weist eine Reihe fast nur feindlicher Berührungen zwischen beiden auf. Aber die andere nicht ebenso einfache Frage ist, wo der Angelpunkt des Gegensatzes zu suchen sey.

I. Uebersehen wir vorerst die gemeinsame Grundlage beider nicht. Es ist diess, wie schon mehr als einmal angedeutet wurde [1]), der Dualismus der Welt- und Lebensansicht. Mag nun die Gnosis einem ursprünglich praktischen Drang, dem Eckel an der Erscheinungswelt, der sich in Verteufelung der Natur gefiel, ihre Entstehung verdanken [2]), oder vielmehr dem Interesse der Speculation, in beiden Fällen steht jene Thatsache fest, in beiden erklärt sie sich aus der gemeinschaftlichen Wurzel, aus der die divergirenden Richtungen hervorgegangen sind, aus dem Wesen des Judenthums. Denn dass das Judenthum diese Wurzel ist, die oft verläugnete Mutter der streitenden Brüder, stellt sich aus den neuesten Untersuchungen, die über diese dunkle Parthie der Geschichte angestellt worden sind, immer einleuchtender heraus. Wenn daher Meier in seiner Classifikation der gnostischen Systeme auch den Montanismus ihnen beizählt [3]), zwar ohne nähere Motivirung dieses Verfah-

---

1) S. 116. 122.

2) So Möhler, Versuch über den Ursprung des Gnosticismus. 1831. S. 4 ff.

3) Dogm.Gesch. §. 23. Dasselbe hat früher schon Matter gethan, histoire du gnosticisme. II, 346 ff. Dagegen Gieseler, Stud. und Krit. 1830. II, 401.

rens, doch, wie sich schliessen lässt, um der Aehnlichkeit willen, welche die montanistische Theorie der Offenbarungs-Geschichte mit der gnostischen Lehre von der Wirksamkeit der Sophia, die montanistische Idee des Paraklet mit der gnostischen Idealisirung des gegebenen Christenthums zu haben schien [4]) — so hat er hier einige Momente nur zu einseitig fixirt, die übrigens für eine allgemeinere Geschichts-Betrachtung vollkommene Berechtigung haben.

II. Neander ist der ganz entgegengesetzten Ansicht. Er unterscheidet in der theologischen Bewegung der ältesten christlichen Zeit zwei Hauptrichtungen, eine idealistische und eine realistische, beide theils ausserhalb, theils innerhalb der Kirchenlehre neben einander herlaufend. Das Extrem der einen erblickt er im Gnosticismus, das der andern im Montanismus [5]). Allein dieses Schema durchbricht er sogleich selbst wieder, indem er beifügt [6]), der Montanismus habe sich nur auf andere Weise, als der Gnosticismus, den Selbsttäuschungen einer Göttliches und Menschliches vermischenden Willkühr preis gegeben, indem er eine *Quelle der Erleuchtung neben und ausser der heil. Schrift* zu besitzen vermeint habe. Also doch eine neue *Erkenntnissquelle* war es, der sich der Montanismus rühmte, und wenn er durch neue, auf solchem Wege erhaltene

4) In der angegebenen Beziehung treten sich beide Richtungen sehr nahe. Wie der Montanismus die Aristokratie des höhern pneumatischen Lebens, so will der Gnosticismus die Aristokratie der höhern pneumatischen Erkenntniss, beide innerhalb des grossen, leichtsinnig handelnden oder blind glaubenden Kirchenkörpers vertreten. Der alexandrinische Clemens stellt daher auch beide zusammen. *Μὴ τοίνυν ἐν ὀνείδους μέρει ψυχικοὺς ἡμᾶς λεγόντων οἱ Οὐαλεντινιανοὶ, ἀλλὰ καὶ οἱ Φρύγες· ἤδη γὰρ καὶ οὗτοι τοὺς τῇ νέᾳ προφητείᾳ μὴ προσέχοντας ψυχικοὺς καλοῦσιν κτλ.* (Strom. IV, 13 Pag. 605. Potter.) Wollte man Parallelen mit der Gegenwart ziehen, so würde das Verhältniss des jetzigen Pietismus zur speculativen Theologie, und das Verhältniss beider zur Kirche die nächstliegende Vergleichung darbieten.

5) Kirchengesch. I, 3, 865. 870.

6) a. a. O 871.

Offenbarungen die Kirche ihrer männlichen Vollendung entgegenzuführen glaubte, was ist diess, modern ausgedrückt, Anderes, als die Annahme einer Perfectibilität des Christenthums? Er tritt also, der Kirchenlehre gegenüber, auf eine und dieselbe Seite mit der Gnosis. Ueberhaupt darf man dem Montanismus speculative Regungen nicht durchaus absprechen. Seine Trinitätslehre — man denke nur an die „probolae" Tertullians [7]) — hat mehr Gnostisches, als man anzunehmen gewohnt ist. Tertullian selbst, bei all' seinem Hass gegen die Philosophie, ist gewiss nicht der schlechteste Denker, den die christliche Kirche zählt. Andererseits wird jene Formel, auf den Gnosticismus angewandt, nicht minder illusorisch. Seine Lebensäusserungen erstrecken sich nicht ausschliessend auf das Gebiet der theoretischen Speculation. Wenn Möhler nur überhaupt die Frage aufstellen konnte [8]), ob die Ascese der Gnostiker aus ihrer Speculation, oder ihre Speculation aus ihrer Ascese hervorgegangen sey, und wenn er die Frage sogar im letzteren Sinne beantwortet, so muss er doch überall bei den hervorragendsten Systemen jener Richtung jenen praktischen Eckel an der Materie vorgefunden haben, jenen Hass gegen das Körperliche, der die Seele aller Ascese ist. Marcions System bildet einen schneidenden Contrast gegen das montanistische: ihre ascetischen Grundsätze sind aller Orts dieselben. Ich kann also die Formel der Neander'schen Klassifikation, so Richtiges sie enthält, doch nicht für völlig erschöpfend ansehen.

III. Aber welches sind nun die entgegengekehrten Spitzen des Gegensatzes? Denn die Thatsächlichkeit eines solchen unterliegt keinem Zweifel. Ein flüchtiger Blick auf die Schriften Tertullians überzeugt davon. Der grössere Theil derselben hat es mit Gnostikern zu thun, einzelne mit Valentin und Marcion [9])

7) s. S. 43. Anm. 103.

8) a. a. O. 10.

9) Gegen Marcion schrieb Tertullian dreimal, adv. Marc. I, 1. Das lateinische Gedicht gegen die Marcioniten, das noch vorhanden ist, wird fälschlich dem Tertullian zugeschrieben. Cave, hist. litt. I, 93.

namentlich. Der Montanist Proclus schrieb gleichfalls gegen Valentin [10]). Montanistische Orakelsprüche gegen Läugner der Auferstehung hat uns Tertullian erhalten [11]). Der Schriften eines Melito [12]), eines Irenäus nicht zu gedenken.

Um die aufgestellte Frage in zwei Worten zu beantworten: die Wasserscheide des Gnosticismus und Montanismus oder Ebionitismus überhaupt ist die entgegengesetzte Stellung zum Juden- und Heidenthum. Wie Marcion in der ungehörigen Vermischung der alt- und neutestamentlichen Oekonomie das trübende Element des religiösen Bewusstseyns seiner Zeit erkannte, wie sein Antinomismus und Antichiliasmus vorzugsweise in dem Gedanken wurzelte, die Kirche durch Ausstossung des Judenthums zu reformiren [13]), — so weiss Tertullian einem

---

10) Tert. adv. Val. 5. Cave, hist. litt. I, 100.

11) De resur. carn. 11. Eine sonderbare Angabe über das Verhältniss der phrygischen Montanisten zu den Gnostikern bietet das muratorische Fragment. Es schliesst mit den Worten: „Arsinoi autem seu Valentini, vel Mitiadis (sic) nihil in totum recipimus, qui etiam novum Psalmorum librum Marcioni conscripserunt una cum Basilide Assianum Catafrygum constitutorem (constitutores?).“ Muratori, Antiq. Ital. med. aev. III, 855. Routh, reliq. sacr. IV, 5. Den Text dieser verworrenen Stelle emendiren zu wollen, wäre vergebliche Mühe. Dass zwischen Basilides und den Montanisten kein unmittelbares, am wenigsten ein zustimmendes Verhältniss stattgefunden hat, liegt auf der Hand. Vielleicht ist constitutor falsche Uebersetzung von ὀναςατὴρ; Miltiades wenigstens hat bekanntlich gegen die Montanisten geschrieben.

12) Eus. H. E. IV, 26. Vgl. in der angegebenen Beziehung Neander, K.G. I, 3, 1141.

13) Es beweist nichts gegen die obige Behauptung, wenn andere Systeme der Gnosis, namentlich diejenigen, die Baur in der ersten Klasse aufzählt, der Sphäre des Judenthums näher traten. Ihr Verhältniss zur alttestamentlichen Offenbarung war jedenfalls ein freies, religions-philosophisch vermitteltes (vergl. den Brief des Valentinianers Ptolemäus bei Epiph. Haer. 33, 3. Baur, 202 ff.). Wie hätten sie auch heidnischer Philosophie und Religion so grossen Einfluss auf ihren ganzen Ideenkreis gestatten können, wenn sie nicht Heidenthum und Judenthum als coordinirte Erscheinungsformen der vorchristlichen Offenbarung betrachteten!

Valentin, einem Hermogenes, ja dem gewiss jeder philosophischen Schule fremden Marcion nichts anderes eifriger vorzuwerfen [14]), als, sie hätten den wahren Glauben durch Einmischung heidnischer Philosopheme alterirt. „Hae sunt doctrinae hominum et daemoniorum, prurientibus auribus natae de ingenio sapientiae secularis, quam Dominus stultitiam vocat. Haereses a philosophia subornantur. Inde Aeones apud Valentinum: Platonicus fuerat. Inde Marcionis Deus melior de tranquillitate: a Stoicis venerat. Et ut anima interire dicatur, ab Epicuraeis observatur. Ut carnis restitutio negetur, de una omnium philosophorum schola sumitur. Eadem materia apud haereticos et philosophos volutatur. At quid Athenis et Hierosolymis? quid Academiae et Ecclesiae? quid haereticis et Christianis? *Viderint, qui stoicum et platonicum et dialecticum Christianismum protulerunt.* Nobis curiositate opus non est post Christum Jesum, nec inquisitione post Evangelium“ [15]). Dieses Bild könnte leicht noch mit anderen Zügen vervollständigt werden, mit den Urtheilen Tertullian's über Person und Lehre heidnischer Philosophen [16]), mit seinen Lästerungen gegen Socrates, dessen Dämonion er als Besessenheit auffasst [17]) — wenn nicht das Angeführte für unseren Zweck hinreichend wäre. Nehmen wir hinzu, dass auch die Clementinen den Gnosticismus als eine heidnische Form des Christenthums oder eine neue Form des Heidenthums charakterisiren, und vom Standpunkt dieser Auffassung aus bestreiten [18]), dass endlich Irenäus, dessen Zusammenhang mit dem Montanismus schon mehrmals berührt wor-

---

14) Marcion betreffend vgl. de praescr. 7. 31.

15) De praescr. 7. 8. Wie ganz anders die griechischen Apologeten!

16) De anim. 2. Apolog. 46. de anim. 23.: Plato omnium haereticorum condimentarius. Ein häufiger Satz: philosophi patriarchae haereticorum, de anim. 3. adv. Hermog. 8.

17) De anim. 1. 39.

18) Baur, Gnosis. 376 ff. Zu den hier angeführten Stellen kann noch Hom. V, 10. 18. gezählt werden. Griechische Philosophie und Ehebruch werden hier in ein Verhältniss der Wahlverwandtschaft zu einander gesetzt, und selbst Socrates als Libertin gebrandmarkt.

den ist, den ganz gleichen Gesichtspunkt in seiner Beurtheilung der gnostischen Systeme festhält [19], so bestätigt sich uns, was über die gegenseitige Stellung und Würdigung jener grossen Entwicklungsreihen bemerkt worden ist. Hatte man auch den Gedanken schon gewonnen, dass es der katholischen Kirche wesentlich sey, die Gegensätze des Judenthums und Heidenthums zur Einheit zu verbinden, so sollte doch nach der Ansicht der Ebioniten das absolute Uebergewicht auf die Seite des ersteren gelegt werden: nach der Ansicht der Gnostiker fielen beide als vorchristliche Religionsformen unter Eine Kategorie zusammen. So musste die eine Richtung der andern als Judenthum, die letztere der erstern als Heidenthum erscheinen.

19) Die Nachweisungen bei Baur, Gnosis. 468 — 471.

Vierter Abschnitt.

Verhältniss des Montanismus zur Kirchenlehre.

I. Sogleich die Ueberschrift dieses Abschnitts bedarf einer näheren Bestimmung. Wenn sie nämlich in der Art aufgefasst werden sollte, als ob sich der Montanismus der Kirchenlehre gegenüber ein eigenthümliches Verhältniss, hier der Zustimmung, dort des Widerspruchs, gegeben habe, so würde diese Auffassung fast mit allem bis jetzt Erörterten in Widerstreit gerathen. Denn um die Mitte des zweiten Jahrhunderts gab es so wenig eine katholische Kirchenlehre, als eine Secte der Kataphryger. Im Gegentheil, es ist Grundbedingung für das richtige Verständniss jener Erscheinung, überall im Auge zu behalten, dass der Montanismus von Anfang an eben so wenig, als etwa zu jetziger Zeit der Pietismus, in einer Missstellung zum Dogma sich befand [1]), dass er vielmehr den Stand des allgemeinen dogmatischen Bewusstseyns für den angegebenen Zeitpunkt repräsentirt. Erst in seinem weiteren Verlaufe wird er zum Schisma, sehr spät zur Häresie. Noch Origenes zweifelt [2]), ob die Montanisten Schismatiker seyen oder Häretiker; Basilius dagegen — denn im vierten Jahrhundert fielen beide Begriffe zusammen [3]) — entscheidet sich schon bestimmt für das Letztere [4]).

---

1) Diess erkennt auch Neander an, Kirchengesch. I, 3, 1134: „Die Montanisten sagten nichts ganz Neues, sondern sie stellten eine schon vorhandene Denkweise über religiöse und sittliche Gegenstände nur auf die Spitze."

2) Orig. in Ep. ad Titum. Tom. IV, 696 de la Rue. und Pamph. Apol. pro Orig. c. 2. Tom. IV. Append. 22.: Requisierunt sane quidam, utrum haeresim an schisma oporteat vocari eos, qui Cataphrygae nominantur, observantes falsos prophetas etc.

3) Vgl. den 6. Canon des constantinop. Concils, bei Rothe, Anfänge. 646.

4) Ep. ad Amphiloch. Tom. III, 20. Paris.

Unter diesen Umständen darf es keineswegs befremden, dass einige der bedeutendsten und anerkanntesten Kirchenlehrer des zweiten Jahrhunderts, ein Melito [5]), Irenäus [6]), Hippoly-

5) Vgl. DANZ, de Eusebio. 129. HEINICHEN zu Eus. H. E. IV, 26. [I, 397.]. Dagegen PIPER, Melito, Stud. u. Krit. 1838, I, 86 ff. Ein Urtheil Tertullians über ihn ist bei Hieronymus (de vir. illustr. 24.) aufbehalten. Die Worte des Letzteren lauten: „Hujus ingenium laudans Tertullianus in septem libris, quos scripsit adversus ecclesiam pro Montano, (d. h. in Tertullians Büchern de ecstasi,) dicit, eum a plerisque nostrorum prophetam putari." Unter den Schriften Melito's sind einige, die auf montanistische Fragen Bezug haben, z. B. περὶ προφητείας, περὶ ἀποκαλύψεως Ἰωάννου, περὶ ἐκκλησίας, κλεὶς, (die Pönitenzstreitigkeiten, wie es scheint, betreffend). Sie sind ohne Zweifel im Sinn des Montanismus geschrieben; Eusebius hätte sonst, indem er die Gegner jener Richtung ausdrücklich abhandelt, Hist. Eccles. V, 16—19., einen Melito nicht mit Stillschweigen übergehen können. — Bei Gennadius (de dogm. eccl. 55. WALCH, Ketzergesch. I, 602.) finden wir eine chiliastische Secte der Melitaner. Anderes, seine Logoslehre, seine Ansicht von der Körperlichkeit Gottes, sein Cölibat, das Prädikat, das ihm Polycrates ertheilt: ὁ ἐν ἁγίῳ πνεύματι πάντα πολιτευσάμενος ist schon erwähnt worden, S. 156. 171. 128. — Aus dem Angeführten scheint mir Melito's Montanismus mit ziemlicher Sicherheit zu resultiren. Der Einwurf PIPER's (a. a. O.), der Uebertritt eines Melito „zur Parthei des Montanismus" hätte allzuviel Aufsehen erregen müssen, als dass eine solche Nachricht sich hätte aus der Ueberlieferung verlieren können, — beruht auf unrichtigen Voraussetzungen, gegen die schon oben gesprochen worden ist.

6) Sein trinitarisches Subordinations-System, sein Chiliasmus, seine Ansichten vom Prophetengeiste, seine Verwerfung der zweiten Ehe, seine praktisch-ascetischen Grundsätze überhaupt, nur diess Alles mit mehr Besonnenheit vorgetragen, lassen seine Verwandtschaft mit dem montanistischen System nicht verkennen, zeugen aber auch für die wesentliche Identität desselben mit dem gleichzeitigen kleinasiatischen Lehrbegriff. Aehnlich, nur etwas limitirter, spricht sich NEANDER aus, Kirchengesch. I, 3, 1143. Besonders wichtig für das fragliche Verhältniss ist die unten noch näher zu besprechende Stelle III, 11., von der ich immer nicht habe begreifen können, wie ihr von BRETSCHNEIDER (Prob 211.),

tus [7]), ein Justin, Athenagoras, Tatian [8]), die einen mit mehr, die andern mit weniger Recht den Anhängern oder Freunden der montanistischen Richtung beigezählt worden sind.

---

nach dem Vorgange freilich TILLEMONT's, GRABE's und Anderer, eine *polemische* Beziehung auf die Montanisten hat gegeben werden mögen. Auch Tertullian gedenkt einmal rühmend des gallischen Kirchenlehrers: „Justinus philosophus et Martyr, Miltiades (der Gegner der Montanisten) ecclesiarum sophista, *Irenaeus omnium doctrinarum curiosissimus explorator*, Proculus noster, christianae eloquentiae dignitas" (adv Val. 5.). Obwohl, wie NEANDER richtig bemerkt, das dem Proclus gegebene Prädikat „noster" nicht gestattet, den Irenäus geradezu den Montanisten beizuzählen.

7) So räthselhaft Person und Theologie dieses Kirchenlehrers ist, so lässt sich doch aus zerstreuten Daten Einiges combiniren. Zuerst: er ist Schüler des Irenäus. Phot. Cod. 121. Pag. 94. Bekker. Ferner erzählt STEPHANUS GOBARUS bei Photius Cod. 232. Pag. 291. Bekker: *τίνας ὑπολήψεις εἶχεν ὁ ἁγιώτατος Ἱππόλυτος περὶ τῆς τῶν Μοντανιστῶν αἱρέσεως, καὶ τίνας ὁ ἐν ἁγίοις τῆς Νύσσης Γρηγόριος*, eine Entgegensetzung, aus der NEANDER K.G. I, 3, 1150. folgert, Hippolytus habe zu den Vertheidigern der Montanisten gehört. In dem aufgefundenen Verzeichniss seiner Schriften befinden sich zwei, nämlich *Ἀπολογία ὑπὲρ τοῦ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγελίου καὶ ἀποκαλύψεως* und *περὶ χαρισμάτων*, die offenbar gegen die Aloger in Kleinasien oder gegen die Antimontanisten in Rom gerichtet waren. Für das Letztere scheint eine Notiz des Nestorianers EBED JESU zu sprechen, der (in Assemani's oriental. Bibliothek) erwähnt, bei den Chaldäern seyen noch „Hippolyti capita adversus Cajum" vorhanden. S. GIESELER, K.G. I, 275. Anm. NEANDER a. a. O.

8) Justins Engel-Verehrung, Chiliasmus und Inspirationstheorie, namentlich die Vergleichung des Inspirationsprinzips mit einem Plectron sind im Früheren berührt worden. Athenagoras betreffend, ist WALCH K.G. 653. zu vergleichen. Auch oben S. 101. und S. 168. ist von ihm die Rede gewesen. Ueber Tatian vgl. unter Anderen DANIEL. 275. Doch lässt sich bei den angeführten drei Apologeten nicht nur kein äusserer Zusammenhang mit dem Montanismus nachweisen, sondern es fehlt ihnen auch die spezifisch-montanistische Lehre vom Paraklet.

II. *Die kirchliche Bestreitung des Montanismus* datirt sich erst von der beginnenden allgemeinen Reaktion gegen das Judenchristenthum, oder, was dasselbe ist, von der beginnenden Consolidirung der katholischen Kirche. Das Episcopat Victors und die Wirksamkeit seines Presbyters Cajus bezeichnen diesen Zeitpunkt. Für die historische Würdigung desselben ist es von Wichtigkeit, die Hauptmomente des vorliegenden Streits zu fixiren.

1. Der Brennpunkt des Montanismus ist die Annahme einer neuen Offenbarungsperiode. Gegen diesen Satz vor Allem sollten wir die kirchliche Polemik uns gerichtet denken. Allein es ist merkwürdig, dass erst mit dem vierten Jahrhundert, erst jetzt, als der Niederschlag der dogmatischen, bisher mehr oder minder flüssigen Formationen sich vollendet hatte, diese Spitze der ganzen Streitfrage sich herauszukehren beginnt. Athanasius schreibt in dem angegebenen Sinn [9]) über die Väter von Ariminum: „Sie sagen nicht: so glauben wir, sondern: so ist der katholische Glaube jetzt festgestellt. Dadurch verrathen sie Jedermann, seit wann sie selbst erst angefangen haben zu glauben. Denn wer sagt: das Dogma ist jetzt festgestellt, bezeichnet eben damit seine eigene Denkweise als eine neue und nicht kirchlich-überlieferte. Wenn sie aber diese ihre eigene Denkweise die katholische nennen, so sind sie, ohne es zu wissen, in den Aberwitz der Montanisten verfallen. Ganz wie diese behaupten auch sie: uns ist es zuerst enthüllt worden, und: mit uns beginnt der christliche Glaube. Wie die Montanisten auf Maximilla und Montan, so berufen sie sich, statt auf Christus, auf den Kaiser Constantius. Wenn aber nach ihrer Voraussetzung erst vom laufenden Jahr an der Glaube sich datirt, wie dann mit den Vätern und mit den heiligen Märtyrern?“ Das gleiche Beweis-Verfahren, nur mit besonderer Rücksicht auf die Apostel, schlägt Isidor von Pelusium ein [10]). Wenn erst

9) Bei Socrat. Hist. Eccl. II, 36. Pag. 119. Vales.

10) Ep. I, 500. Ebenso Theodor von Heraklea zu Joh. XIV, 17.: (Si Christus apostolis) non misisset, quem promiserat Paracletum,

Montan — sagt er — den heiligen Geist erhalten hat, und nicht schon die Apostel: *ποίῳ πνεύματι ἐνήργουν τὰ θαύματα, ἢ τὰ ἔθνη ἐπαίδευον τὴν εὐσέβειαν?* Allein, wie gesagt, diese Sätze gehören einem vorgeschrittenen Lebensalter der Kirche an, und es ist gewiss aus dem noch allgemeinen Glauben an fortwährende Offenbarungen zu erklären, wenn nicht schon im ersten Stadium des Montanismus eine ähnliche Polemik stärker hervortritt. Die Anfänge dazu lassen sich freilich schon in Tertullians Schriften nachweisen, aber es war weniger die Möglichkeit einer neuen Offenbarungsstufe an sich, die man beanstandete, als das wirkliche Zutreffen oder die genügende Bewahrheitung einer solchen im vorliegenden Fall [11]).

2. Näher hatte es die kirchliche Bestreitung der Montanisten mit ihrem Prophetenthum als solchem zu thun. Man nahm hiebei vorzugsweise die Verwechslung der alt- und neutestamentlichen Oekonomie in Anspruch. Gesetz und Propheten bis Johannes — dieser Satz, mit dessen Zurechtlegung sich Tertullian so oft abmüht, pflegte ihm in der vorliegenden Beziehung entgegengehalten zu werden. Auch Athanasius sagt einmal: *Οἱ κατὰ Φρύγας, παρεισάγοντες προφήτας μετὰ τὸν κύριον, σφάλλονται, καὶ ὡς αἱρετικοὶ κατεκρίθησαν* [12]).

3. Am meisten war es der subjective Zustand des inspirirten Subjects, um den sich die Verhandlungen drehten. Die Bestreitung der montanistischen Ekstase ist ein stehender Artikel der kirchlichen Polemik [13]). Miltiades verfasste eine Streit-

---

secundum Phrygiorum impietatem, mendacium in evangeliis reperiretur. Quod si vero misit iis spiritum sanctum, temere errant, dicentes per Montanum et Priscillam missum esse Paracletum post ducenta et triginta annos ab apostolica gratia transactos. Eine früher angeführte Stelle aus Hieronymus (S. 190.) gehört noch hieher. Häufiger stösst man auf Enstasen der angegebenen Art in der kirchlichen Bestreitung des Manichäismus. Z. B. Archel. et Manet. Disputat. c. 27. bei Routh IV, 201.

11) Vgl. z. B. Monog. 1. S. 19. Anm. 15.

12) Athanas. Synops. sacr. script. XVI. Tom. II, 99. Paris.

13) Vergl. die Anm. von du Valois zu Eus. H. E. V, 17. II, 83. Hein. Es kann noch hinzugefügt werden Tert. adv. Marc. IV, 22.:

schrift: „περὶ τοῦ μὴ δεῖν προφήτην ἐν ἐκστάσει λαλεῖν“ [14]); Tertullian schrieb im entgegengesetzten Sinn sechs Bücher de ecstasi [15]); Hieronymus nimmt fast in jeder Vorrede seines Commentars zu den Propheten Veranlassung, den Montanisten ihre gottlose und unsinnige Inspirationstheorie vorzurücken [16]). Der Verfasser der Pseudoclementinen [17]), Clemens von Alexandrien [18]), Athanasius [19]), Epiphanius [20]), Chrysostomus, Oecumenius, Theophylakt [21]) reihen sich den genannten Kirchenlehrern an. Der positive Satz, den man den Montanisten entgegenhielt, war: „Ὅσα οἱ προφῆται εἰρήκασι, μετὰ συνέσεως παρακολουθοῦντος“ — oder „μετὰ καταστάσεως λογισμοῦ καὶ παρακολουθήσεως — ἐφθέγγοντο“ [22]).

In spiritu homo constitutus necesse est excidat sensu, *de quo inter nos et Psychicos quaestio est.*

14) Eus. H. E. V, 17.

15) Hieron. de vir. illustr. 24. 53. 40.: Tertullianus sex voluminibus adversus ecclesiam editis, quae scripsit *περὶ ἐκστάσεως*, septimum proprie adversus Apollonium elaboravit, in quo omnia, quae ille arguit, conatur defendere. Die Schrift wird von Tertullian selbst erwähnt, adv. Marc. IV, 22.: Ratio, *quam defendimus in causa novae prophetiae*, gratiae ecstasin convenire.

16) Hieron. Praef. in Expos. Jesaj. Tom. IV, 3. Vallars.: Neque vero, ut Montanus cum insanis feminis somniat, prophetae in ecstasi sunt locuti, ut nescierint, quid loquerentur, et quum alios erudirent, ipsi ignorarent, quid dicerent. Ebenso Hom. VI. in Ezech. Tom. V, 933. Praef. in Nahum. Tom. VI, 535. Proleg. in Habac. V, 589. Comm. in Ephes. 3, 5. Tom. VII, 589. und sonst.

17) S. oben S. 142 ff.

18) Er schrieb wenigstens gegen die Montanisten ein Buch *περὶ προφητείας*. Strom. IV, 13. Pag. 605. Potter.

19) c. Arian. Orat. IV. Tom. I, 498. Paris: *Μὴ πέσητε εἰς τὴν Φρυγῶν παρανομίαν, τῶν λεγόντων, μὴ εἰδέναι τοὺς προφήτας μήτε τοὺς ἄλλους διακονήσαντας τὸν λόγον, μήτε ἃ ποιοῦσιν μήτε περὶ τίνων ἀπαγγέλλουσιν.*

20) Haer. 48, 2 — 8.

21) Ueber die drei zuletzt Genannten vergl. Baumgarten - Crusius, Handb. II, 884.

22) Epiph. Haer. 48, 2. 3.

4. Im Gebiet des Praktischen war die Fastengesetzgebung der Montanisten ein Gegenstand des Widerspruchs. Dem gesetzlichen, alttestamentlichen Charakter, den dieselbe an sich trug, wurde der Geist der evangelischen Freiheit entgegengehalten. Das Opfer der Entsagung, das man Gott darbringe, müsse ein freiwilliges, nicht ein gezwungenes seyn. Eine Verläugnung dieses Grundsatzes sey ein Rückfall in die Unmündigkeit der Galater. Nicht an die Enthaltsamkeit von Speisen nach dem jüdischen Gesetz sey der in Christo freie Glaube gebunden, und nicht die Leere des Magens, sondern die Liebe Gottes sey es, worauf das ganze christliche Gesetz stehe. So habe Christus gelehrt, so haben es die Apostel gehalten [23]).

5. Das Busswesen betreffend, so wurden die Grundsätze der Montanisten in der Folge von den Novatianern neu aufgenommen, und unter grösserem Widerspruch der Katholiker, als derjenige war, den die Montanisten in diesem Punkte gefunden hatten, durchgeführt. Doch wird häufig in der Polemik gegen die Erstern auch der Letztern noch Erwähnung gethan [24]).

6. Der montanistische Chiliasmus endlich fand am römischen Presbyter Cajus einen nachdrücklichen Bestreiter. Epiphanius seinerseits urgirt weniger das jüdische Gepräge dieses Glaubens, als das Nichtentsprechen des Erfolgs, indem bis auf seine Zeiten die Weissagung der Maximilla vom Ende der Welt noch nicht eingetroffen sey [25]).

Ueberblicken wir den Standpunkt dieser kirchlichen Polemik, wie er sich in den aufgeführten Momenten darlegt, so trägt er durchaus den Charakter einer Reaktion gegen das Juden-

---

23) De jej. 2. 10. 13. Apoll. ap. Euseb. H. E. V, 18.: *Μοντανὸς ὁ νηστείας νομοθετήσας.* Hieron. ad Marcell. 41. (54.): Nos unam quadragesimam secundum traditionem Apostolorum jejunamus, illi tres in anno faciunt quadragesimas. Non quod et per totum excepta Pentecoste jejunare non liceat, sed quod aliud sit, necessitate, aliud voluntate munus offerre.

24) Z. B. von Hieronymus hin und wieder, ad Marc. 41. Tom. I, 189. Vallars. Contra Joh. Hieros. 2. Tom. II, 407. Ad Jovin. II, 3. Tom. II, 325.

25) Haer. 48, 2.

christenthum an sich. In einzelnen Punkten, bezüglich z. B. der montanistischen Fastengesetzgebung, ist diess unmittelbar klar. Aber auch Anderes, z. B. der Widerspruch gegen die Ekstasentheorie, kann als Erneuerung paulinischer Grundsätze angesehen werden. Man gieng dabei, wenn auch ohne durchgebildetes Bewusstseyn über die daraus fliessenden Consequenzen, von dem Gedanken aus, dass sich die Offenbarung nicht negativ verhalte zum menschlichen Selbstbewusstseyn, sondern mit Erhaltung der geistigen Subjectivität wesentlich verknüpft sey, — einem Gedanken, dem später die Alexandriner seine bestimmtere Ausführung gegeben haben. Der Montanismus hat also das, freilich negative Verdienst, durch schroffe und einseitige Festhaltung der Identität beider Oekonomieen auch die Kehrseite des Verhältnisses, den Gegensatz derselben, zu allgemeinerem Bewusstseyn gebracht zu haben.

III. Hiemit haben wir einen andern Punkt berührt, in welchem die geschichtliche Bedeutung des Montanismus noch klarer hervortritt, *die Einwirkung, die derselbe auf die Bildung der katholischen Kirchenlehre ausgeübt hat.* Diese Einwirkung ist theils eine *positive*, theils eine *negative;* das eine, insofern die katholische Kirche wesentliche Elemente des montanistischen Systems in sich aufgenommen hat, das andere, indem sie durch Lehrbestimmungen des Montanismus, in welchen bisher noch ungelöste Antinomieen des Dogma's zur Sprache gebracht und einseitig entschieden worden waren, zur nähern Fixirung, allseitigeren Vermittlung und reiferen Ausbildung fortgedrängt wurde [26]).

1. Der negative Einfluss ist zuerst sichtbar in der Bestimmung des *Begriffs der Kirche.* In diesem Begriff, wie er zur Zeit des auftretenden Montanismus gedacht wurde, befasste man namentlich die Merkmale der Heiligkeit und Allgemeinheit.

---

26) Isidor von Pelusium sagt aus Veranlassung des Montanismus: *ἡ χρῆσις τῶν χειρόνων τὴν εὕρεσιν ποιεῖ τῶν κρειττόνων* (Ep. I, 245.), d. h. die Abwege der Häresie treiben zur Fixirung der Orthodoxie.

Aber wie? beurkundete doch die augenfällige Erfahrung, dass die Kirche, wie sie war, das Merkmal der Heiligkeit nicht in dem Maase, als das der Katholicität, das letztere wenigstens der Möglichkeit nach, an sich aufweisen konnte; dass jedoch im andern Fall, wenn man den thatsächlichen Zustand des kirchlichen Lebens dem unabänderlichen Begriffe der Heiligkeit zu conformiren bestrebt seyn würde, die katholische Kirche auf das Merkmal der Allgemeinheit verzichten müsste, d. h. dass sie aufhören müsste, eine katholische zu seyn, diess zeigte eine sehr nahe liegende Reflexion. Kurz, es stellte sich im Begriffe der Kirche die Antinomie heraus, dass entweder das Attribut der Katholicität ein unwirkliches, oder das Attribut der Heiligkeit ein unwahres bleiben musste, und es gehört zur geschichtlichen Bedeutung des Montanismus, jenen innern Widerspruch, die Incongruenz zwischen dem Begriff der Kirche und ihrer empirischen Wirklichkeit, zu einer, so weit es damals möglich war, klaren Erkenntniss gebracht zu haben. Zwar hat der Montanismus auch hier den Hirten des Hermas zum Vorläufer. Die Kirche, heisst es dort, wird nur dann unum corpus, unus intellectus, unus sensus, una fides seyn, cum purificata fuerit, ejectis ex ea malis atque fictis, scelestis et dubiis [27]). Aber erst der Montanismus hat dieser Idee allseitige praktische Folge gegeben. Man kann sein Wesen in dieser Beziehung bezeichnen als den Versuch, das Merkmal der Heiligkeit der Kirche in abstrakter und ausschliesslicher Weise zu verwirklichen.

Wie verhielt sich nun hiegegen die katholische Kirche? Gewiss war es keine leicht zu überwindende Schwierigkeit, welche sich ihr entgegenstellte. Daher die schwankende Unentschlossenheit, die zaudernde Halbheit, die sie gegen den Montanismus beobachtete, ehe sie ihn endlich, als eine ihrem Wesen fremdartige Richtung zu verwerfen sich entschloss. Allein diess musste sie thun, wenn sie nicht die geschichtliche Continuität, durch welche ihr Leben und ihr Dogma bedingt war, abbrechen, wenn sie nicht auf ihr Grundbewusstseyn, die Trä-

27) Past. Herm. III, 9. 18.

gerin einer ungestörten stetigen geschichtlichen Entwickelung des Christenthums zu seyn, verzichten, kurz, wenn sie nicht einen Selbstmord an ihrem eigenen Begriff begehen wollte. Sie stellte also — und es ist diese Kehrseite der montanistischen Auffassung namentlich vertreten durch Cyprian [28]) — das Merkmal der Katholicität als constitutives Merkmal der Kirche an die Spitze, und ordnete demselben das Merkmal der Heiligkeit in der Art unter, dass dieses, wie schon oben bemerkt worden ist [29]), als das Ansich der *werdenden* Kirche, als ein durch allmählige zeitliche Ausscheidung des Unheiligen zu realisirendes Moment aufgefasst wurde. „Die empirische katholische Kirche ist mit ihrem Begriff identisch" — diess ist der Satz, welcher der katholischen Kirche vom Montanismus aufgedrungen worden ist, und welcher sofort zwischen beiden eine unübersteigliche Kluft befestigt hat. Wie sehr jedoch der Montanismus in dieser Frage eine innere Berechtigung für sich hatte, und wie wenig die Art und Weise, in welcher die katholische Kirche das Problem entschied, allen Bedenklichkeiten vorzubeugen geeignet war, beweisen die zahlreichen, eben um dieser Frage willen immer aufs Neue sich erhebenden Bewegungen, unter denen die novatianischen, donatistischen, meletianischen [30]) und luciferianischen [31]) die bemerkenswerthesten sind, Bewegungen, welche das ganze Mittelalter über nie zur Ruhe kamen und nie zur Ruhe kommen konnten, weil man immer, wie auch der Montanismus selbst, die Nothwendigkeit einer Identität der reinen und empirischen Kirche stillschweigend als natürliche Prämisse voraussetzte. Erst die Reformation hat durch die Unterscheidung der sichtbaren und unsichtbaren Kirche der obschwebenden Streitfrage ihre einfachste und durchgreifendste Lösung gegeben.

---

28) Vergl. besonders Epist. 70. ad Numidas und 76. ad Magnum. Während die Novatianer den Hauptaccent auf die sanctitas ecclesiae legen, wendet Cyprian die Sache so, dass die Heiligkeit im Begriff der Katholicität aufgeht.

29) S. 72.

30) Walch, Ketzergesch. IV, 355 ff.

31) Walch a. a. O. III, 338 ff. 366 ff.

Dieser Unterschied einer sichtbaren und unsichtbaren Kirche findet sich also, wie gesagt, im Montanismus nicht, aber vorbereitet hat er ihn. Hören wir Tertullian selbst. „Für diejenigen," sagt er [32]), „welche eingedenk sind, dass immer Gott es ist, der die Sünden vergibt, erscheint die Busse nicht fruchtlos vollbracht. Denn zum Herrn allein hingewiesen wirkt sie sich um so mehr Verzeihung aus, als man dieselbe allein von Gott erfleht, als man einen von Menschen ertheilten Frieden für ungenügend erkennt zur Sünden-Vergebung, als man lieber vor der Kirche erröthen, denn an ihr Theil nehmen will. Und wenn der Büssende auf dieser Erde den Frieden nicht ärndtet, so säet er ihn beim Herrn. Den wahren Gewinn verliert er nicht, er bereitet ihn vielmehr vor. Es ist also weder die Busse vergeblich, noch diese Disciplin zu hart." Wenn der Montanismus dieser Stelle zu Folge dem reuigen Sünder zwar die kirchliche Absolution verweigerte, ihm aber die Aussicht auf die Gnade Gottes offen liess, wenn er zugab, solche Unglückliche können zwar nicht von der Kirche Vergebung erlangen, aber möglicher Weise doch von Gott [33]), wenn er in dieser Voraussetzung, ohne mit sich selbst in Widerspruch zu gerathen, Gefallene zur Busse und ernstlichen Reue aufforderte, was ist diess anders, als die Unterscheidung des Verhältnisses des Einzelnen zur Kirche von seinem Verhältniss zu Gott, was anders, als eine Annahme des Heils auch ausserhalb der kirchlichen Gemeinschaft? Damit war die Ausschliesslichkeit der Kirche, ja sogar der Begriff der sichtbaren Kirche selbst, wenn nicht mit folgerichtigem Bewusstseyn, so doch im Prinzip aufgegeben [34]).

---

32) De pud. 1.

33) Die ebenfalls hieher gehörige Stelle de pud. 21. ist nach ihrem wesentlichen Inhalt schon S. 69. angeführt worden. Indem sie darauf dringt, die Sünden-Vergebung könne nur durch die montanistischen Propheten, nicht durch die katholischen Bischöfe ertheilt werden, behauptet sie eben, dieselbe sey ein unmittelbarer Act Gottes, und nicht vielmehr ein Act der Kirche, den sie durch ihre legitimen Repräsentanten ausübt.

34) Rothe, Anfänge. S. 629 f.

Nur darf diess Alles nicht so aufgefasst werden, wie ROTHE voraussetzt [35]), als ob der Montanismus gleich von Anfang an reagirt hätte gegen den schon allgemein anerkannten Begriff der katholischen Kirche. Diess gilt etwa von Tertullian, sicher von den Novatianern und Donatisten: der ursprüngliche Montanismus aber hat nicht die schon errungene Idee der Katholicität wieder aufgegeben; er hat sie nur noch nicht streng genug gefasst. Also nicht im Gegensatz gegen die katholische Kirche hat er die Unterscheidung der sichtbaren und unsichtbaren Kirche vollzogen, er repräsentirt vielmehr diejenige Stufe des dogmatischen Entwickelungsprocesses, auf welcher die unsichtbare Kirche, d. h. das Verhältniss des Einzelnen zu Christus noch nicht identisch geworden war mit der sichtbaren Kirche, d. h. dem Verhältniss des Einzelnen zur Kirche. Erst später, zur Zeit Tertullians, begann die Kirche sich eine unbedingte Souveränetät zuzueignen, ihr eigenes Urtheil über den Einzelnen für identisch zu erklären mit dem Urtheil Gottes. Diess ist der wahre Verlauf der Sache, wie auch schon chronologisch aus dem früher angeführten [36]) Edikt Zephyrins nachgewiesen werden kann.

2. Mit dem bisher Besprochenen hängt noch ein anderer Punkt zusammen, in welchem sich ebensowenig die Einwirkung des Montanismus auf den kirchlichen Lehrbegriff verkennen lässt. Der Katholicismus — diess war das eben gefundene Ergebniss — sah sich gezwungen, am Begriff der Kirche vorzugsweise das Moment der Allgemeinheit, dasjenige der Heiligkeit nur in der Art festzuhalten, dass er das Postulat derselben auf die Kirche als solche beschränkte, ohne es zugleich auf alle Mitglieder derselben im Einzelnen auszudehnen. Es ist natürlich, dass eine andere Seite des montanistischen Systems, welche mit dem Postulat der Heiligkeit der Geisteskirche aufs Engste zusammenhieng, die Annahme prophetischer Eingebungen und göttlicher Offenbarungen einer gleichen Umgestaltung nicht entgehen konnte. Auch hier nahm die katholische Kirche keinen

35) a. a. O. 631. 624.

36) S. 69. Anm. 194.

Anstand, das Daseyn der Charismata in der Kirche anzuerkennen, — *ἡ ἁγία τοῦ θεοῦ ἐκκλησία ὁμοίως τὰ χαρίσματα δέχεται, ἀλλὰ τὰ ὄντως χαρίσματα καὶ τῇ ἁγίᾳ θεοῦ ἐκκλησίᾳ διὰ πνεύματος ἁγίου δεδοκιμασμένα· οὐκ ἀργεῖ ἡ χάρις ἐν ἁγίᾳ ἐκκλησίᾳ· μὴ γένοιτο* [37]) — aber sie eignete dieselben nicht dem Einzelnen, wie er ist, sondern zunächst der Kirche als Gesammtheit zu, und dem Einzelnen nur nach Maasgabe des Verhältnisses, in welchem er zur Kirche steht [38]). Weil nun ferner die Kirche Organe haben musste, um die ihr gewordenen Offenbarungen des Geistes auszusprechen, so trat jetzt an die Stelle der montanistischen Ekstasen- und Inspirationstheorie die katholische Lehre von einer erleuchteten Kirchen-Auctorität, *von der Inspiration und Infallibilität der Concilien.* Dass dieser Lehre die montanistische Idee einer in der Kirche fortgehenden, durch die Thätigkeit des heil. Geistes vermittelten Offenbarung, oder, in der bekannten SCHLEIERMACHER'schen Formel ausgedrückt, die Ansicht zu Grunde liegt, die Kirche sey nicht sowohl ein Abbild, als vielmehr eine Fortsetzung des gottmenschlichen Lebens Christi, unterliegt keinem Zweifel. Denn auch in der Ausführung der beiderseitigen Theorieen, was sowohl die Rechtfertigung der Infallibilität der Kirchen-Versammlungen, als was die Bestimmung des Verhältnisses zwischen den Concilien-Beschlüssen und der biblischen Uroffenbarung betrifft, ist eine merkwürdige Uebereinstimmung bemerkbar. Wenn nämlich der Montanismus in ersterer Beziehung sein Postulat fortgehender parakletischer Inspirationen mit der Nothwendigkeit, den Verirrungen der Häretiker ein Correctiv entgegenzustellen, begründet [39]), wenn er sie aus der Continui-

---

37) Epiph. Haer. 48, 1. 2. Epiphanius überbietet vielmehr noch die Montanisten. Während bei diesen, sagt er, die Wundergabe ausgestorben sey, daure sie in der Kirche ununterbrochen fort. (a. a. O.) Ebenso der Auct. Anonym. ap. Eus. H. E. V, 17.

38) August. Tract. 32 in Joh.: Quantum quisque amat ecclesiam Christi, tantum habet spiritum sanctum.

39) S. 17. 105. Die Hauptstelle de resurr. 63. verglichen mit Hilar. de trin. II, 1. bei GIESELER, K.G. I, 367.

tät der göttlichen Offenbarung rechtfertigt, wenn er namentlich die Auslegung der Schrift einem authentischen Richterstuhl dieser Art anheimgestellt wissen will, weil Offenbarung nur durch Offenbarung recht verstanden werden könne [40]), wenn er hinsichtlich des Dogma's nicht eine objective Vervollkommnung, sondern nur eine formelle Ausbildung, eine reichere Explication desselben zugibt [41]), wenn er einen selbstständigen Fortschritt nur auf Seiten der disciplinarischen Anordnungen sucht — so sind diess Alles Grundsätze und Anschauungen, welche sich vom Montanismus auf die spätere katholische Praxis übergetragen, oder welche wenigstens auf die Fixirung derselben bestimmend eingewirkt haben [42]).

Selbst ein geschichtlicher Zusammenhang beider Seiten geht aus dem Umstand hervor, dass Kleinasien als das eigentliche Vaterland der Concilien erscheint, und dass eben der Montanismus es war, der die erste Provinzialsynode veranlasst hat. Die Nachricht bei Eusebius: „*τῶν κατὰ τὴν Ἀσίαν πιστῶν πολλάκις καὶ πολλαχῇ τῆς Ἀσίας συνελθόντων οἱ Φρύγες τῆς ἐκκλησίας ἐξεώθησαν*“ bildet die Grundlage der gangbaren kirchlichen Annahme [43]). Spät noch im vierten Jahrhundert grün-

---

40) Die Stellen S. 16. 17. 22. Damit verglichen Vincent. Comonitor. 2. Bellarmin, de verbo Dei III, 3. bei Strauss, Dogmatik 142.

41) S. 21. vgl. mit Vinc. Lir. Commonit. 26. Strauss a. a. O. 108. 257.

42) Es könnte auffallen, dass die Reformatoren die katholische Kirche wegen ihrer Lehre von der Inspiration der Concilien und des Papsts des „Enthusiasmus“ zeihen, welcher Vorwurf zunächst nur das montanistische System zu treffen scheint. Diess erklärt sich aber aus dem oben erörterten Zusammenhang zwischen der montanistischen und kirchlichen Theorie. (Die Worte Luthers, Art. Smalc. S. 331. sind: Etiam papatus est merus enthusiasmus, quo papa gloriatur, omnia jura esse in scrinio sui pectoris, et quidquid ipse in ecclesia sua sentit, id spiritum esse, etiamsi supra et contra scripturam aliquid statuat etc.)

43) Tillemont, Mémoir. II, 3, 36. — Mansi, Conc. Coll. I, 691. führt eine ums Jahr 173 zu Hierapolis gegen die Montanisten gehaltene Provinzial-Synode an. Derselbe I, 723. eine wiederholte unter Apollinaris. Ein Jahrzehend früher fand eine kirchliche Zusammenkunft in Betreff der Paschastreitigkeiten zu Lao-

det Gregor von Nazianz, darauf verzichtend, die Gottheit des heil. Geistes aus der Schrift beweisen zu können, diese Lehre nicht sowohl auf die Tradition, als auf eine neue, der Kirche zu Theil gewordene göttliche Offenbarung [44]).

3. Die Ansichten der Montanisten von der Ehe und Ehelosigkeit gehören ferner ebenfalls in den Zusammenhang der vorliegenden Frage. Unverkennbar hat der Eifer, mit dem sie den Gedanken einer blossen Civil-Ehe bekämpften, und die religiöse Weihe als ein nothwendiges Erforderniss christlichen Zusammenlebens betrachten lehrten, die sacramentliche Fassung der Ehe in der katholischen Kirche vorbereitet und befördert [45]). Die Elemente dazu lagen schon in dem allgemeinen Widerwillen der ältesten Kirche gegen die zweite Ehe [46]), dem die Mon-

---

dicea statt, s. oben S. 202. Die regelmässig wiederkehrenden Synoden in Griechenland, die Tertullian erwähnt (de jejun. 13), sind später, und vielleicht Nachahmungen der noch fortdauernden Amphictyonen, nach Gieseler, K.G. I, 188. — Was ferner die Uebertragung der Inspiration auf die Kirchen-Versammlungen betrifft, so ist die erste Spur davon Act. XV, 28. Ein afrikanisches Synodalschreiben über die Ketzertaufe vom Jahr 252 beginnt: Placuit nobis, s. spiritu suggerente, et domino per visiones multas et manifestas admonente etc. (in Opp. Cypr.; dazu Münter, primordia. 161.). Diese ziemlich montanistisch-klingende Redeweise findet wohl in der weiten Verbreitung montanistischer Ideen in Nordafrika ihre Erklärung.

44) Ullmann, Gregor von Naz. 305 f.

45) Nach Augusti, Denkwürdigkeiten IX, 287. ist das erste Beispiel der Anmeldung einer Ehe beim Bischof eine ignatianische — also mit dem Montanismus gleichzeitige — Stelle, ad Polyc. 5.

46) Athenag. Leg. 33. Pag. 37. Colon.: *ὁ δεύτερος γάμος εὐπρεπής ἐστι μοιχεία.* Andere Stellen aus Theophilus, Irenäus und dem alexandrinischen Clemens bei Baur, Pastoralbriefe. 117 ff.; ein Verzeichniss von Späteren bei Cotelier zu Past. Herm. II, 4, 4. Tom. I. 90 ff. Man kann namentlich noch hinzufügen Tert. ad ux. I, 7. Monog. 4.: Hoc ipsum demonstratur a nobis, neque novam neque extraneam esse monogamiae disciplinam, imo et antiquam et propriam Christianorum. Bei den Bischöfen der griechischen Kirche dauert bekanntlich das Verbot der zweiten Ehe bis heute noch fort.

tanisten nur eine durchgreifendere und entschiedenere Folge gegeben hatten, als die Katholiker. Der gleiche Fall ist es mit der Ehelosigkeit. Hochgeschätzt wurde sie in der alten Kirche zu jeder Zeit. Aber die Forderung des Cölibats an den *Priesterstand*, die im dritten Jahrhundert bereits stillschweigende Norm zu werden begann, weist uns sehr bestimmt auf die früher angeführten [47]) montanistischen Propheten-Aussprüche zurück [48]).

4. Ueber den Einfluss der montanistischen Trinitätslehre auf die Ausbildung der kirchlichen ist des Weiteren schon gesprochen worden. Aber als bemerkenswerthes Ereigniss erscheint es, wenn aus demselben Rom, das die abstrakte Fassung der göttlichen Monarchie so hartnäckig gegen die Montanisten vertheidigt hatte, schon um die Mitte des dritten Jahrhunderts ein die nicänischen Schlüsse fast anticipirendes Dokument ausgeht: das Schreiben des römischen Dionysius an den alexandrinischen [49]). Obwohl zwei Mängel der montanistischen Theorie auch das kirchliche Dogma nie hat überwinden können, die auffallende Subordination des Geistes unter die beiden andern Hypostasen, und die Identifikation des Vaters mit der Einheit des göttlichen Wesens.

Vergleichen wir im Allgemeinen noch den ganzen Charakter des Montanismus mit dem Geist der katholischen Kirche, so lässt sich der Zusammenhang beider nicht verkennen. Die Vermischung des alt- und neutestamentlichen Gesichtspunkts, die jüdische Werkheiligkeit, die Auffassung des ganzen christlichen Lebens vom Standpunkt des opus operatum, die hieraus fliessende Märtyrer-Verehrung, die statutarische Kirchendisciplin, die Festsetzung bestimmter Büssungen für bestimmte Sünden [50]),

---

47) S. 64.

48) Vgl. die hierauf bezügliche Stelle des Epiphanius, Haer. 48, 9. Die Schriften des Hieronymus wimmeln von Lobpreisungen der Virginität. I, 969. II, 257. 260. 266. 273. 284. 296. VII, 145. 761. Vallars. u. s. f.

49) Bei Athan. de decr. Syn. Nic. 26 (Tom. I. 275. Paris). Münscher-Kölln, Dogmengesch. I, 194 ff.

50) Die Bezeichnung satisfactio kommt in diesem Sinn bei Tertullian

die Anordnung gesetzlicher Fasttage, die Aeusserlichkeit des religiösen Thuns überhaupt, — alles diess, um mancher anderer Züge nicht zu gedenken, bietet Vergleichungspunkte genug dar. War der Montanismus eine Fortsetzung der alttestamentlichen Propheten-Regierung, so hat der Katholicismus an die Stelle derselben eine levitische Priester-Regierung gesetzt. War die Offenbarungstheorie des Montanismus enthusiastisch, so hat der Katholicismus auch hier in seiner Lehre von den Concilien die Sache nicht geändert, sondern nur geregelt. Orthodoxe Katholiken, wie du Valois, Baronius haben sich desshalb in ihrer Bestreitung des Montanismus jederzeit die Hände gebunden gesehen [51]). Der Unterschied ist nur der, dass der Katholicismus das Schwärmerische des montanistischen Systems in Ordnung zu bringen, das Schroffe zu mildern, das Herbe zu sänftigen, das Gebot zum evangelischen Rathschlag [52]) umzubiegen ge-

---

zuerst vor, z. B. adv. Marc. IV, 21. Hieher gehört auch, dass Tertullian die Sünden wider den heil. Geist namentlich aufzählt, de pud. 19.

51) Man vgl. z. B. das haltlose Gerede von du Valois zu Eus. H. E. V, 18. bei Heinichen II, 85. Auch die Vertheidigung des Baronius gegen den Vorwurf: „Monachos sanctos atque alios regulares montanizare" (Annal. Tom. II, 267.) ist nicht zum Besten gelungen. Gegen Bellarmin Controv. de bonis opp. II, 9. vgl. Chemnitz, Ex. Conc. Trid. Pars IV. 784. Schon Tertullian hat das vollkommene Bewusstseyn, dass die Opposition der katholischen Kirche gegen den Montanismus der innern Berechtigung ermangle. Die katholischen Bischöfe, sagt er, legen ja auch gesetzliche Fasten auf, de jej. 13. 14.

52) Der Ausdruck findet sich erst in späterer Zeit, die Sache schon bei Hermas II, 4, 4.: Qui nubit, non peccat, sed qui per se manserit, magnum sibi conquirit honorem apud dominum. Ebenso III, 5, 3. Auch die *συμβουλία ἀγαθή* des Epiphanius in der gleich anzuführenden Stelle kommt nahe genug. Dem Gesagten zufolge hat die katholische Kirche einen temperirten Montanismus in sich conservirt — das Mönchthum. In die Unterscheidung gemeiner und höherer Frömmigkeit, auf welcher das Mönchthum ruht, ist also der montanistische Gegensatz der Pneumatiker und Psychiker übergegangen. Und hierin, nämlich in der katholischen Dul-

wusst hat. Ἡμεῖς — sagt Epiphanius über die zweite Ehe im Gegensatz gegen die Montanisten — οὐκ ἀνάγκην ἐπιτιθέαμεν, ἀλλὰ παραινοῦμεν μετὰ συμβουλίας ἀγαθῆς προτρεπόμενοι τὸν δυνάμενον· οὐκ ἀνάγκην δὲ ἐπιτιθέαμεν τῷ μὴ δυναμένῳ [53]).

Die Grundsätze und Institutionen der katholischen Kirche sind also wesentlich als Entwickelungen aus dem Montanismus, der Montanismus als Voraussetzung und Vorstufe des Katholicismus zu fassen. Also nicht, wie Neander sagt [54]): der Montanismus hat die der katholischen Kirche eigene Verwechslung des alt- und neutestamentlichen Gesichtspunkts noch übertrieben; vielmehr: die katholische Kirche hat sich aus ihrer montanistischen oder ebionitischen Periode nur unvollkommen herausgearbeitet. Sie hat sich der Gewohnheiten und Lieblings-Neigungen ihrer Jugendzeit nicht völlig zu entschlagen gewusst. Die ausschliessliche Geltung des Judaismus nahm zwar gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts, mit dem Beginn der eigentlich katholischen Kirche, ein Ende. In die Mitte der kämpfenden Gegensätze des Juden- und des Heidenchristenthums gestellt, wurde das katholische Dogma eine Abfindung zwischen beiden, doch mit unverkennbarer Entfremdung gegen das paulinische Christenthum, mit sichtbarer Hinneigung zum ursprünglichen Judaismus, der sich auch wirklich, trotz mancher inneren Wechsel und äusseren Einflüsse in der Folgezeit nie wieder ganz aus der katholischen Kirche verloren hat [55]).

---

dung der exclusiven Frömmigkeit, liegt auch der einfache Grund der Erscheinung, dass die katholische Kirche den Pietismus in ihrer Mitte nicht kennt.

53) Haer. 48, 9. Hieron. ad Marcell Ep. 41. (54.) I, 189. Vallars. Nos secundas nuptias non tam appetimus, quam concedimus; illi in tantum putant scelerata conjugia iterata, ut, quicunque hoc fecerit, adulter habeatur.

54) Kirchengesch. I, 3, 883.

55) Merkwürdig, dass zwei Institutionen, in denen wir den antijüdischen Charakter der römischen Kirche im Gegensatze gegen die Orientalen vorzugsweise sich haben aussprechen sehen, in der

Folgezeit aus ihr verschwinden. Die Sabbathsfeier (siehe oben S. 134.) finden wir in Rom wenigstens zur Zeit Leo's des Grossen. (Belege aus Socrates und Leo's Sermonen bei Rettberg, Paschastreit. a.a.O. S. 95 f.) Ferner findet sich in dem Verzeichnisse der griechischen Vorwürfe gegen die Occidentalen zur Zeit des Photius — seltsam genug — auch der: eos [die Occidentalen] agnum in Pascha more Judaeorum super altare pariter cum dominico corpore benedicere et offerre. Das Nähere bei Gieseler, Kirchengesch. II, 1, 299. Auch diess gehört zu den Rückschritten, dass die katholische Kirche des Mittelalters sich wieder entschloss, Visionen und Entzückungen als Beweise göttlicher Sendung zu verehren, und damit die Ekstase zu sanctioniren.

Drittes Buch.

Geschichte des Montanismus.

Erster Abschnitt.

Die Sectenhäupter.

Zur äussern Geschichte des Montanismus übergehend, wenden wir unsere Aufmerksamkeit zuerst auf die Person des Sectenstifters selbst. Montanus ist es, der gewöhnlich als solcher bezeichnet wird. Vergeblich suchen wir jedoch, um in die geschichtliche Entstehung des Montanismus einen klareren Einblick zu gewinnen, nach weiteren Aufschlüssen über den Charakter dieses Mannes, über seinen Bildungsgang, über seine Stellung zu der kirchlichen Parthei, die nach ihm genannt worden ist. Bei den zuverlässigeren Quellen, vor Allem bei Tertullian, tiefes Schweigen. Nur vereinzelte Notizen bei Späteren stossen uns auf, Invectiven auf seinen Privatcharakter [1], Klagen über seine Immoralität, der Vorwurf des Selbstmords. Alle diese Aussagen aber beurkunden ihren unhistorischen Charakter nur allzu deutlich. Denn wenn der Eine ihm Ehebruch vorwirft [2], so weiss ich nicht, wie damit zu reimen ist, was

---

1) Z. B. Hieron. Ep. 133. ad Ctesiph. Tom. I. 1031. Vallars.: Montanus, immundi spiritus praedicator, multas ecclesias per Priscam et Maximillam, nobiles et opulentas feminas primum auro corrupit, deinde haeresi polluit. Ausserdem namentlich Apollonius bei Euseb. H. E. V, 18., der ihm unter Anderem den umgekehrten Vorwurf der *πλεονεξία* macht.

2) Isid. Pelus. Ep. I, 242.: *Ἡ Μοντανοῦ βλασφημία παιδοκτονίαις, μοιχείαις τε καὶ εἰδωλολατρείαις συντίθεται.* Cyrill. Hieros. Catech XVI, 8.: *ὁ Μοντανὸς ὁ ἀθλιώτατος καὶ πάσης ἀκαθαρσίας καὶ ἀσελγείας πεπληρωμένος.*

ein Anderer von seiner Entmannung erwähnt; ist aber das „abscissus et semivir“ des Hieronymus [3]) in demselben Sinne zu fassen, wie das „εὐνοῦχος“ des Polycrates bei Melito [4]), oder das „spado“ Tertullians in Bezug auf Christus [5]), so fällt die erste Anklage in sich zusammen. Ebenso, wenn der Berichterstatter bei Eusebius zu erzählen weiss, der Unglückliche habe sich erhängt, zugleich aber beifügt, er habe also dasselbe Ende genommen, wie der Verräther Judas [6]): so untergräbt er wieder die Glaubwürdigkeit seiner Behauptung durch die hinzugefügte Parallele. Ueberhaupt, wenn ihn der Eine einen Häretiker und Ehebrecher, der Andere einen Häretiker und ehmaligen Götzenpriester [7]) nennt, so kann kein Zweifel seyn, dass wir hier drei Namen für eine und dieselbe Sache vor uns haben; die Vertauschung dieser Tropen in der ältesten Kirche ist ja bekannt. Es bleibt uns also gar nichts historisch Ueberliefertes von jenem Mann. Man füge hinzu, dass der von ihm abgeleitete Partheiname der Montanisten bei den älteren Kirchenhistorikern nur sehr selten, bei Tertullian und Eusebius gar nicht vorkommt, sondern gewöhnlich der Landesname [8]) Kataphryger, oder der Ortsname Pepuzianer [9]). Auch wird Montan von ihnen

---

3) S. 80. Anm. 8.

4) S. oben S. 128.

5) Ebendaselbst Anm. 182., ferner S. 65. Anm. 172 und S. 64. Anm. 179.

6) Auct. Anonym. ap. Eus. H. E. V, 16. — *καὶ οὕτω δὲ τελευτῆσαι καὶ τὸν βίον καταστρέψαι Ἰούδα προδότου δίκην.* Der Referent fügt selbst hinzu: *ἴσως μὲν οὕτως, ἴσως δ᾽ οὐχ οὕτως.* Oder ist das *ἀναρτῆσαι ἑαυτὸν* ein Missverständniss des ekstatischen *ἐπαρθῆναι* und *πνευματοφορηθῆναι*, das dem Montan sonst beigelegt wird? Das unmittelbar darauf über den Montanisten Theodot Gesagte beruht auf einer ähnlichen Unklarheit und Verworrenheit.

7) Isid. Pelus a. a. O. und Didymus S. 80. Anm. 6.

8) Der Name ist nicht, wie Rigault (in der seiner Ausg. vorangestellten Dissertation), von einem apokryphischen Evangelium *κατὰ Φρύγας* abzuleiten. Das Gegentheil versichert ausdrücklich Clem. Strom. VII, 17. 900 Potter: *τῶν αἱρέσεων αἱ μὲν ἀπὸ ἔθνους προσαγορεύονται, ὡς ἡ τῶν Φρυγῶν κτλ.* Ebenso Epiph. Haer. 48, 14.

9) Epiph. a. a. O.

weder einstimmig, noch ausschliesslich als Sectenhaupt bezeichnet. Die pseudotertullianischen Präscriptionen nennen ihn gar nicht, sondern einen Proclus und Aeschines [10]), Eusebius ausserdem einen Alcibiades, Theodot, Alexander, Themiso [11]) — der spanische Bischof Pacian einen Blastus [12]) und Leucius Carinus [13]). Gesetzt also auch, es würde sich aus unserer Gesammtauffassung des Montanismus noch nicht ergeben haben, dass er überhaupt keinen Stifter, am wenigsten eine schöpferische Individualität postulirt, sondern dass man nur, als er erst zur Secte geworden war, rückwärts sehend das Bedürfniss haben konnte, ihm einen Urheber zu geben; gesetzt diess: so würden uns doch schon die eben angeführten Thatsachen überzeugen, dass die Person des Montan von keiner Bedeutung ist für die Auffassung und Würdigung des Systems. Ja ich möchte noch weiter gehen und die historische Existenz dieses apokryphischen Mannes überhaupt in Frage stellen. Zwar setzen die Referenten bei Eusebius eine solche voraus, und der eine von ihnen will schon 14 Jahre nach dem Tode der Maximilla seine Schrift verfasst haben [14]). Allein seine Erzählung ist so vielfach mit *φασὶ, λέγεται, λόγος ἐστὶν, φήμη ἐστὶν, πολὺς αἱρεῖ λόγος* — durchwoben, und enthält des Unklaren, Unglaubwür-

10) Cap. 52. oben S. 23. Anm. 28.

11) Die 4 zuletzt Aufgeführten Hist. Eccl. V, 3. 16 18. — 3.: *οἱ ἀμφὶ Μοντανὸν καὶ Ἀλκιβιάδην καὶ Θεόδοτον.* 16.: *ὁ θαυμαςὸς ἐκεῖνος ὁ πρῶτος τῆς κατ᾽ αὐτοὺς λεγομένης προφητείας Θεόδοτος.* Ebendaselbst wird der Montanismus *ἡ τῶν κατὰ Ἀλκιβιάδην λεγομένων αἵρεσις* genannt. Doch schwankt die Lesart, indem die Handschriften diesen Namen mit Miltiades (Heinichen II, 72.) und umgekehrt (derselbe II, 82.) verwechseln. Ueber Themiso's katholischen Brief s. oben S. 49.

12) Pacian Ep. I. ad Sympron. (in Gall. Bibl. VII, 257.): Phryges plurimis nituntur auctoritatibus, nam puto et Graecus Blastus ipsorum est.

13) Derselbe ebendaselbst: ipsi illi Phryges nobiliores, qui se animatos mentiuntur a Leucio, se institutos a Proculo gloriantur. Pacian blühte ums Jahr 370.

14) Eus. H. E. V, 17.

digen und offenbar Sagenhaften so viel, dass nicht darauf gebaut werden kann. In einer pseudonymen, dem Chrysostomus zugeschriebenen Homilie *περὶ ψευδοπροφητείας* tritt Montan schon als völlig mythische Person auf mit dem Magier Simon Hand in Hand. *Πέτρος ἀπόςολος ἐν Ῥώμῃ τοῦ Σίμωνος βλασφημοῦντος, οὔτε πρὸς ὥραν ἐσιώπησεν, ἀλλ᾽ ἐλέγξας τῇ ἀπολείᾳ παρέδωκεν. Ὁμοίως δὲ καὶ τὸν τούτου υἱὸν, μᾶλλον δὲ τοῦ διαβόλου, Μοντανὸν τὸν μιαρὸν καὶ ἀκάθαρτον καὶ ἄθεον μετὰ τῶν δύο μοιχαλίδων σπουδῇ πολλῇ ὁ ἀπόςολος ἐλέγξας καὶ ἀντίθεον ἀποδείξας καὶ ψευδόχριςον καὶ ψευδοπροφήτην ἐφίμωσεν* [15]). Es kann ein Witz des Zufalls genannt werden, dass hier die Sage den Herold des Heidenthums mit den häretischen Repräsentanten des extremen Judenchristenthums in brüderlichem Bunde auftreten lässt.

Nur Eine Schwierigkeit bleibt zurück. Ist nämlich, wie Ebion ein Abstractum der ebionitischen, so Montan ein solches der montanistischen Richtung, so müsste dieser Sectenname, weil unabhängig von einem Eigennamen entstanden, irgend welche sachliche Erklärung zulassen. Allein es findet sich bei Keinem der Alten eine Andeutung, durch welche man über den Bereich von Möglichkeiten hinauskäme. Dass die Donatisten und Novatianer von späteren Geschichtschreibern mit den Montanisten verwechselt oder als Montenses bezeichnet werden [16]), gibt nichts Sicheres an die Hand.

---

15) Chrysost. Opp. Tom. VIII. Append. 78. Montfauc. Vgl. über die Stelle Dalläus, de Dionys. Areopag. libr. 38. — Zweifel an der Historicität unseres Häresiarchen habe ich bei Keinem der Neueren gefunden. Nur Baumgarten-Crusius (Compend. I, 95.) deutet etwas dergleichen an: „Montan's Person mag sehr dunkel gewesen seyn."

16) Optatus Milev. de schism. Donat. II, 4.: Donatistae speluncam quandam foris a civitate cratibus sepserunt, ubi ipso tempore conventiculum habere potuissent: unde *Montenses* appellati sunt. Erasmus zu d. St. leitet nun zwar den Namen Montenses von Montanus ab (vgl. die Ausg. von Dupin, Pag. 130.), allein, abgesehen von der Etymologie, streitet hiemit Hieron. in Chron. (s. a. 356.): Quidam sectatores Donati etiam *Montenses* vocant,

Montan erscheint gewöhnlich im Gefolge zweier prophetischer Weiber, einer gewissen Maximilla und Priscilla. Dieser Umstand erinnert uns, einen schon oben bei Gelegenheit der zungenredenden Frauen in Korinth zur Sprache gebrachten Punkt einer nähern Beachtung zu unterwerfen. Wir finden bei den Montanisten eine grosse Anzahl weissagender Frauen. Selbst Tertullian, so sehr er sich an einzelnen Stellen gegen Lehrvorträge der Weiber erklärt [17]), beruft sich anderwärts doch wieder auf die Erscheinung der weiblichen Prophetie, als auf ein Kriterium der wahren Kirche. „Probet mihi Marcion — sagt er — etiam mulierem apud se prophetasse, ex illis suis sanctioribus feminis: magni ducam.“ Auch die Zustimmung des Apostels weiss er nachzuweisen. „Apostolus praescribit silentium mulieribus in ecclesia; ceterum prophetandi jus et illas habere jam ostendit, quum mulieri etiam prophetanti velamen imponit“ [18]). Es kann daher auch in Folge der Nachrichten, die uns Epiphanius [19]) und der falsche Ambrosius [20])

---

eo, quod ecclesiam Romae primum in monte habere coeperunt. Philastr. Haer. 55. (Gall. Bibl. VII, 493.): *Montanistae* sunt, qui rebaptizant, si quos seduxerunt homines, qui et Donatiani vocantur, a quodam Donato in Africa constituto, qui hanc haeresin seminavit. Epist. Siricii Papae IV. ad divers. episc. (Gall. Bibl. VII, 538.): „Novatiani *vel* Montenses.“

17) De bapt. 1.: Quintilla, cui nec docendi jus erat etc. Ebendaselbst 17. de praescr. 41.

18) Adv. Marc. V, 8. Ebenso Iren. adv. Haer. III, 11, 9. gegen die Aloger: „Apostolus in ea epistola, quae est ad Corinthios, de propheticis charismatibus diligenter loquutus est, et scit viros et mulieres in ecclesia prophetantes.“ Die Berufung des Montanisten Proclus auf die weissagenden Töchter des Philippus beabsichtigt wohl auch die Rechtfertigung der *weiblichen* Prophetie; vgl. Epiph. Haer. 49, 2.

19) Epiph. Haer. 49, 2. von den Quintillianern: *Τὴν ἀδελφὴν τοῦ Μωυσέως ὡς προφήτιδι λέγουσιν, εἰς μαρτυρίαν τῶν παρ' αὐτοῖς καθισταμένων γυναικῶν ἐν κλήρῳ· ἐπίσκοποί τε παρ' αὐτοῖς γυναῖκες καὶ πρεσβύτεροι γυναῖκες καὶ τὰ ἄλλα.* Ebenso Praedest. Haer. 27. Joh. Damasc. de haer. 48. (Cotel. Monum. Eccl. graec. I, 293.).

20) Zu 1. Tim. III, 11. (Ambros. Opp. Tom. IV. Bened. Append.

mittheilen, keinem Zweifel unterliegen, dass der 11te laodicenische Kanon [21]), der die kirchliche Ordination der Frauen förmlich untersagt („non oportere eas, quaē dicuntur presbyterae, in ecclesiis constitui et ordinari"), durch die betreffenden Satzungen des Montanismus hervorgerufen worden ist.

Welches war nun aber, müssen wir fragen, der Gedanke, aus dem die weibliche Prophetie der Montanisten hervorgegangen ist? Der Erklärungen sind mehrere möglich. Wir können an das höhere Ahnungsvermögen denken, das dem weiblichen Geschlecht eigen zu seyn pflegt. Der Sibyllen und Pythien des Heidenthums ist schon gedacht worden; von den alten Germanen sagt Tacitus: „Inesse quin etiam sanctum aliquid mulieribus atque providum putant" [22]). Oder können wir auf die montanistische Inspirationstheorie und das in ihr ausgesprochene Verhältniss zwischen der menschlichen und göttlichen Thätigkeit zurückblicken. Beide verhalten sich wie absolute Spontaneität und absolute Passivität. Was lag nun näher, als gerade das Weibliche, das Sinnbild der Receptivität, zum Typus des Menschlichen in seinem Verhältniss zum Göttlichen, zum Organ höherer Offenbarungen zu machen? Oder aber — und diese Ableitung hat am meisten für sich — muss der Grund jener Erscheinung in der montanistischen Lehre vom heil. Geist gesucht werden. An die Vision der Priscilla, in welcher ihr Christus *ἐν εἴδει ϑηλείας* erscheint, und ihr die *σοφία* mittheilt [23]). knüpft Epiphanius die Bemerkung an: *διὸ καὶ ἄχρι τοῦ δεῦρο μυοῦνταί τινες οὕτω γυναῖκες· — γυναῖκες οὖν παρ' αὐτοῖς κα-*

S. 251.): Cataphrygae ipsas diaconas ordinari debere vana praesumtione defendunt, atque ita — mulieribus auctoritatem in ecclesia vindicant ministerii.

21) Mansi, Conc. Coll. II, 563 ff. Ueber diese Synode vergl. oben S. 141. Näheres über den fraglichen Kanon bei Neander K.G. II, 1, 335., der zugleich nachweist, dass die Montanisten auch hier, indem sie Diaconissinnen ordinirten, nur den alten Kirchenbrauch festhielten.

22) Tac. de mor. Germ. c. 8.

23) Epiph. Haer. 49, 1., s. oben S. 165.

λοῦνται προφήτιδες. Sey es nun, dass man sich die Prophetinnen in einer Syzygie [24]) vorstellte mit dem männlich gedachten Paraklet, oder dass man die Weiblichkeit des heil. Geistes noch voraussetzend, dieselbe auch auf seine Offenbarungsorgane übertrug — in beiden Fällen bestätigt sich die eben versuchte Combination.

Die Sache kann näher so erläutert werden. Von den Personen der Maximilla und Priscilla hat die Geschichte nichts überliefert, als das Prädikat „meretrices." Dieser Umstand erinnert von selbst an die Helena des Magiers Simon [25]), an die Philumene des Apelles [26]). Tertullian stellt das letztere Verhältniss so dar: Apelles impegit in virginem Philumenem, immane prostibulum, cujus energemate circumventus, quas ab ea didicit, φανερώσεις scripsit [27]). Ohne Zweifel ist also diese Philumene eine blosse Fiction, eine Personifikation der höhern Welt, aus welcher dem Apelles seine religiösen Ideen herabzukommen schienen [28]). So rühmte sich der Gnostiker Marcus, die höchste Tetras sey aus unsichtbaren und unnennbaren Orten σχήματι γυναικείῳ zu ihm herabgestiegen, und habe ihm die Räthsel der Welt geoffenbart [29]). Doch nicht den Gnostikern allein gestaltete sich die höhere Welt, deren Geheimnisse sie verkündigten, zu einer sie inspirirenden göttlichen Frau. Auch der Hirte des Hermas empfängt seine Offenbarungen bald von einer Jungfrau, bald von einer Matrone. Und damit kein Zweifel übrig bleibe, dass auch die montanistischen Prophetinnen unter diesen Gesichtspunkt zu stellen seyen, bemerkt ein späterer Kirchenlehrer: Μοντανὸς, ἄνθρωπος οὐδὲν μὲν βαρὺ, ὡς

---

24) S. oben S. 130. Anm. 195.
25) Baur, Gnosis. 306 ff. Anm.
26) Baur a. a. O. 406. Anm.
27) Tert. de praescr. haer. 30.
28) Nach Baur. 406.
29) Iren. adv. haer. I, 14, 1. Wenn sich Marcus (a. a. O.) die μήτρα und ἐκδοχεῖον der Sige nennt (vgl. noch das gleich darauf Folgende), so erklärt sich leicht, wie man jene Offenbarungs-Verhältnisse als unreine aufzufassen veranlasst seyn konnte.

οἱ Μοντανισταί φασι, πεπραχὼς, μοιχὸς δὲ φανερῶς ἑαλωκὼς καὶ τῷ κατορθώματι τούτῳ θεοφάνειαν λέγων πεπιστεῦσθαι [30]). Aber warum statt jener Einen Frau, durch welche sonst die Mittheilung des Göttlichen ans Menschliche vermittelt erscheint, bei den Montanisten zwei? Offenbar um ihrer Trinitätstheorie willen. Denn indem sie jenes Eine Offenbarungsprinzip, das sonst Weisheit oder Logos oder Geist genannt wird, in zwei discrete Prinzipien spalteten, in Logos und Pneuma, schien dadurch eine Zweifachheit göttlicher Offenbarungsorgane nothwendig zu werden. Nicht als ob dadurch jene beiden Prophetinnen ohne Weiteres zu allegorischen Fictionen herabgesetzt werden sollten. Die Eine oder Andere von ihnen mag historische Thatsache seyn. Aber die fast stereotype Trias, in welcher Montan sammt seinen Begleiterinnen aufzutreten pflegt, kann nur dann genügend erklärt werden, wenn sie auf eine ursprüngliche Anschauung der genannten Art zurückgeführt wird.

---

30) Isid. Pelus. Ep. I, 243. Auch an den schon erwähnten Ausruf der Maximilla kann erinnert werden: *ῥῆμά εἰμι καὶ πνεῦμα καὶ δύναμις*. So gut, als Helena's *ἔννοια*, treibt er zur Annahme hin, die ganze Person sey nur Personifikation göttlicher *δυνάμεις*.

Zweiter Abschnitt.

Chronologisches über die Entstehung des Montanismus.

Nicht minder schwierig, als das Biographische, ist das Chronologische im Montanismus. Der Anfang einer Erscheinung, die nicht plötzlich oder mit scheinbarer Abbrechung aller geschichtlichen Continuität durch die schöpferische That eines Individuums ins Leben tritt, sondern die aus dem Gesammtkreis des religiösen Zeitbewusstseyns unmerklich hervorgesprosst ist, wie der Montanismus, lässt sich überhaupt nicht mit chronologischer Genauigkeit bestimmen. Aber im vorliegenden Fall sind kaum annähernde Angaben möglich.

Bei Tertullian findet sich nur Ein chronologisches Datum, das aber nachgerade nur zur Vermehrung der verschiedenen Hypothesen beigetragen hat. „Praxeas tunc — so heisst es im Eingange seiner Streitschrift gegen diesen Gegner der Montanisten — *episcopum romanum*, agnoscentem jam prophetias Montani, Priscae, Maximillae, et ex ea agnitione pacem ecclesiis Asiae et Phrygiae inferentem, falsa de ipsis prophetis et ecclesiis eorum adseverando et *praecessorum ejus auctoritates defendendo* coegit, et litteras pacis revocare jam emissas, et a proposito recipiendorum charismatum concessare.“ Wer ist nun, diess ist der Streitpunkt, der fragliche episcopus? und wer seine praecessores? Ist es Anicet (157—161) oder Soter (161 — 171) oder Eleutheros (171—192) oder endlich Victor (192 — 200) [1]), Bischöfe, von denen jeder Einzelne schon das

---

1) Die Chronologie der Päpste des zweiten Jahrhunderts ist sehr unsicher, und die Angaben schwanken fast um ein Jahrzehend hin und her. Ich habe es daher vorgezogen, die gewöhnlichen Zeitbestimmungen, die auch Vater in seinen Tabellen gibt, zu Grund zu legen.

Schicksal gehabt hat, an die problematische Stelle gesetzt zu werden.

Anicet [2]) und *Soter* nicht; denn von Vorgängern derselben, die Tertullian erwähnt, und die früher schon verwerfende Urtheile gegen den Montanismus ausgesprochen haben müssten, ist nichts bekannt. Die Collision des Montanismus mit Rom, und eben damit die Reaction gegen den Ebionitismus würde auch, im Widerspruch mit anderweitigen geschichtlichen Thatsachen, zu hoch hinauf datirt. Eher schwankt die Wahl zwischen *Eleutherus* und *Victor* [3]). Victors feindliche Stellung gegen des Judenchristenthum, namentlich sein herrisches Verfahren gegen die kleinasiatische Kirche ist bekannt. Diess würde allerdings in gutem Einklang stehen mit der Verdammung des Montanismus, nicht aber mit seiner anfänglichen Geneigtheit zu einem Friedensschlusse. Das Letztere wäre nur in dem Fall erklärlich, wenn sich die Montanisten bei den Paschastreitigkeiten zur römischen Festsitte gehalten hätten. Diess ist aber unerweislich. Denn die Angabe des Prädestinatus [4]), Tertullian habe in einer seiner spätesten Schriften die Montanisten gegen ungegründete Beschuldigungen vertheidigt, und dabei namentlich ihre Uebereinstimmung mit den römischen Grundsätzen in Betreff der Paschafeier hervorgehoben (asserens — trinitatem in unitatate deitatis, poenitentiam lapsis, mysteriis eisdem, unum Pascha nobiscum), hat sowohl überhaupt bei dem zweideutigen Charakter des Buchs, als namentlich im vorliegenden Fall kein Gewicht. Die Paschafrage war kein Unterscheidungs-Merkmal der Montanisten und Katholiker, sondern ein Prärogativstreit zweier Provinzialkirchen. Die afrikanischen Montanisten können also immerhin, namentlich seit der kanonischen Anerkennung

---

2) Für ihn stimmt Baronius in seinen Annalen sub anno 173. Rigault zu Tert. adv. Prax. 1.

3) Für Victor stimmen Pagi zu Baronius sub anno 171. Tillemont, Mémoires, II, 869. Routh, reliq. sacr. I, 261. Auf Zephyrin ist Dodwell verfallen bei Pearson Opp. posthum. Append. 168.

4) Haer. 26. Hiezu Neander, Antignostikus. 486. 503 f.

des johanneischen Evangeliums [5]), an den römischen Ritus sich angeschlossen haben, ohne dass der Rückschluss auf ihre asiatischen Glaubensbrüder gültig ist. Oder vielmehr: ein solcher Rückschluss ist ungültig, weil wir von den Letzteren das Gegentheil wissen. Socrates [6]), Sozomenus [7]) und Pseudo-Chrysostomus [8]) versichern einstimmig, dass die Montanisten das Pascha nach jüdischer Sitte feierten, ja dass selbst die Novatianer, seit sie mit den phrygischen Montanisten sich vermischten, ihren bisherigen römischen Festgebrauch aufgaben, und sich dem kleinasiatischen anschlossen. Auch Epiphanius bringt die Mon-

---

5) Adv. Jud. 8. z. B. sagt Tertull., Christus habe an dem Tage gelitten, an welchem die Juden Abends die Pascha-Mahlzeit hielten.

6) Socr. Hist. Eccl. IV, 28. Pag. 212. Vales.: *Οἱ ἐν Φρυγίᾳ Ναυατιανοὶ περὶ τόνδε τὸν χρόνον καὶ τὴν ἑορτὴν τοῦ πάσχα μετέθεσαν.* Die novatianischen Bischöfe in Phrygien beschlossen nämlich auf einer Synode, *Ἰουδαίοις ἐπιτηρεῖν ποιοῦντας τὰ ἄζυμα καὶ σὺν αὐτοῖς τὴν τοῦ πάσχα ἐπιτελεῖν ἑορτήν.*

7) Sozom. Hist. Eccl. VII, 18. Pag. 280. Vales.: Sabbatius führte das jüdische Pascha bei den Novatianern ein, *καὶ πολλοὺς τοὺς ζηλοῦντας ἔσχε, καὶ μάλιστα Φρύγας καὶ Γαλάτας, οἷς πάτριον, ὧδε τὴν ἑορτὴν ταύτην ἐπιτελεῖν.* Was Sozomenus im Folgenden von der Eigenthümlichkeit der montanistischen Paschafeier ausführt, ist verworren und unklar. Doch geht jedenfalls so viel daraus hervor, dass sie mit der römischen nicht identisch war.

8) In der dem Chrysostomus zugeschriebenen, allein unächten Orat. VII. in Pascha, in Chrysost. opp. Tom. VIII. Append. 276. Montfauc.: *τεσσαρεσκαιδεκάτη αἵρεσίς ἐστιν οἱ σὺν Ἰουδαίοις ποιοῦντες τὸ πάσχα* Unter diese, sagt der Verfasser, gehören die Novatianer, *οἳ καὶ αὐτοὶ τῇ προθεσμίᾳ τῶν Ἰουδαίων δουλεύουσι*, ferner die *αἵρεσις τῶν Μοντανιστῶν, ἥτις δῆθεν μὲν ἀποδύεται* (*ἀποδύεσθαι* hier s. v. a. sich anschicken) *τὸ μετὰ Ἰουδαίων ποιεῖν, ἀφέστηκε δὲ σὺν τούτῳ καὶ τῆς ἐκκλησίας εἰς ἴδιον κίνδυνον. Τεσσαρεσκαιδεκάτην γὰρ μηνὸς τοῦ πρώτου φυλάττει, τουτέστι μηνὸς ἑβδόμου κατ᾽ Ἀσιανούς, οὐ τεσσαρεσκαιδεκάτην τῆς σελήνης· οὐκ οἶδα, ὅθεν λαβοῦσαι τοῦτον τὸν δεσμόν. Ὁ μὲν γοῦν μονογενὴς υἱὸς τοῦ θεοῦ ἐν τῷ πάσχα Ἰουδαίων, τεσσαρεσκαιδεκάτην ἐχούσης τῆς σελήνης ἐν μηνὶ τῷ πρώτῳ ἐν ταύτῃ τῇ τεσσαρεσκαιδεκάτῃ ἐν τῷ πάσχα τῶν Ἰουδαίων ὁ Χριστὸς ἔπαθεν. Πόθεν οὖν αὕτη ἡ δυσώνυμος αἵρεσις τὴν τεσσαρεσκαιδεκάτην ἀπὸ τοῦ ἡλιακοῦ μηνός, οὐκ ἀπὸ τῆς σεληνιακῆς εἴληφεν; ἢ δῆλον, ὅτι ἀπὸ τοῦ ἀπατήσαντος δαίμονος.*

tanisten und die Quartodecimaner in enge Verbindung mit einander [9]. Der schon oben erwähnte Blastus, der zu Rom auftrat, die Grundsätze der Quartodecimaner vertheidigte, und an den Irenäus eine *ἐπιστολὴ περὶ σχίσματος* schrieb [10], war ebenfalls, aller Wahrscheinlichkeit nach, Montanist [11]. Endlich kann ich mir die von fast sämmtlichen älteren Häreseologen aufgeführte, aber von den Meisten derselben, grossmüthig genug, angezweifelte Fabel vom nadeldurchstochenen Knaben [12] nur aus den damaligen kirchlich-politischen Situationen erklären. Sie ist eine durch die Kirchenstreitigkeiten unter Victor erzeugte Verspottung der kleinasiatischen Paschafeier, abentheuerlich ausgeschmückt nach der Weise jener Zeiten, eine Ironie derselben Art, wie die bekannte Fabel von der Päpstin Johanna, womit sich sieben Jahrhunderte später unter ähnlichen Conjuncturen die griechische Kirche an der römischen gerächt hat.

Unter diesen Umständen fallen alle Motive weg, aus denen wir uns die anfängliche Geneigtheit, den Montanismus anzuer-

---

9) Aus der Verbindung der Kataphryger und Quintillianer, sagt er Haer. 50. 1., sey die Secte der Quartodecimaner entstanden.

10) Eus. H. E. V, 15. 20.

11) Diese Vermuthung wird auch von Massuet, dissert. praev. in Iren. CV. und von Gieseler K.G. 236. ausgesprochen. Sie wird bestätigt durch die oben S. 243. Anm. 12. erwähnte Angabe des spanischen Bischofs Pacian.

12) Epiph. Haer. 48, 15. 14.: *παῖδα κομιδῇ νήπιον κατὰ ἑορτήν τινα δι᾽ ὅλου τοῦ σώματος κατακεντῶντες ῥαφίσι χαλκαῖς τὸ αἷμα αὐτοῦ προσπορίζονται ἑαυτοῖς εἰς ἐπιτήδευσιν δῆθεν θυσίας.* Philastr. Haer. 21.: Dicunt eos de infantis sanguine in Pascha miscere in suum sacrificium. Ebenso Augustin, Theodoret. Derselbe Vorwurf der *Θυέστεια δεῖπνα* wurde bekanntlich den ersten Christen wegen ihrer Abendmahlsfeier gemacht. Cyrill erinnert hieran Catech. XVI, 8.: *καὶ ἀθλιώτατα παιδία γυναικῶν μικρὰ σφάλλουσι καὶ κατακόπτουσιν εἰς ἀθέμιτον βρῶσιν προφάσει τῶν καλουμένων παρ᾽ αὐτοῖς μυστηρίων — διὸ μέχρις πρώην ἐν τῷ διωγμῷ τοῦτο ποιεῖν ἡμεῖς ὑποπτευόμεθα.* Aber den Montanisten wurde jener Vorwurf ja von Christen gemacht; überdiess waren die phrygischen Montanisten Artotyriten, s. oben S. 121.

kennen, an einem so starren, hierarchischen Charakter, wie Victor, erklären könnten. Es möchte gar das Umgekehrte wahr seyn, dass nämlich die Montanisten als Vorfechter des kleinasiatischen Festgebrauchs auftraten, und dass ihr durch Praxeas herbeigeführtes Zerwürfniss mit dem römischen Bischof erst die Veranlassung wurde zur Wiederaufnahme der alten schon zwischen Anicet und Polycarp verhandelten Paschafrage [13]). Der Vorgänger Victors, *Eleutherus*, hat also, indem es sich um den Namen des fraglichen Bischofs handelt, wenn nicht am meisten für —, so doch am wenigsten gegen sich [14]).

Die Verhältnisse sind hier folgende [15]). Eusebius erzählt, die Confessoren aus Kleinasien, welche bei der Lyoner Christen-Verfolgung eingekerkert dem Tode entgegensahen, haben eine Gesandtschaft nach Rom abgeschickt, um den dortigen Bischof zum Friedensschluss mit den Montanisten zu bewegen. Ihr Urtheil über die neue Prophetie war also, schon um des irenischen Zwecks willen, den die Gesandtschaft hatte (*τῆς τῶν ἐκκλησιῶν εἰρήνης ἕνεκα*), zum mindesten kein verwerfendes, wahrscheinlich ein günstiges [16]). Irenäus, jener Richtung selbst

---

13) Pacian. Ep. ad Sympr. I. Gall. Bibl. VII, 257.: Montanistae multiplices controversias excitarunt de paschali die.

14) Für ihn Neander in den Anm. 15. angeführten Stellen, du Valois zu Eus. H. E. V, 3. Massuet, dissert. praev. in Iren. LXXIX. Pearson, diss. II. de success. prim. episc. 253.

15) Das im Text Gegebene zum Theil nach Neander, Antignost. 487. und K.G. I, 3, 896.

16) Eusebius (H. E. V, 3.) nennt ihr Urtheil *εὐλαβῆς καὶ ὀρθοδοξοτάτη*. Diess könnte allerdings, da Eusebius für seine Person die Montanisten als Häretiker ansah, das oben Ausgesprochene zu beschränken scheinen. Allein alles Andere spricht dafür, auch diess, dass Eusebius das Aktenstück nicht mittheilt. Die beigelegten Abschriften von Briefen, welche die schon vollendeten Märtyrer ihren *Brüdern* („*ἀδελφοῖς*") in Phrygien geschrieben haben sollten, lassen ebenfalls auf eine wohlwollende Gesinnung schliessen. Ferner herrschten in der lugdunensischen Gemeinde noch mannigfach montanistische Grundsätze, z. B. dualistische Ascese (ein Beispiel s. oben S. 96. Anm. 66.). Die Denkschrift der Lugdunenser über ihre Verfolgung sagt von einem Märtyrer:

nicht abhold [17]), war der Ueberbringer des Briefs und der Vermittlungs-Vorschläge. Wie leicht erklärt es sich nun, dass in Folge dieser Gesandtschaft, die ungefähr ins Jahr 177 nach Christus fällt, der Bischof Eleutheros die abgebrochene Kirchengemeinschaft wieder mit den Montanisten erneuerte, („agnosceret Prophetias Montani et ex ea agnitione pacem ecclesiis Phrygiae inferret" a. a. O.), wie leicht aber auch, dass derselbe Eleutheros durch die Vorstellungen eines Praxeas, welcher kurz darauf von Kleinasien nach Rom kam, dazu vermocht werden konnte, das kaum geknüpfte Band wieder zu zerreissen („litteras pacis revocare jam emissas"). Ist Eleutheros der fragliche Bischof, so unterliegt auch die Deutung der „auctoritas praecessorum" keiner Schwierigkeit mehr, indem uns nämlich der Prädestinatus mit der Nachricht zu Hülfe kommt, der römische Bischof Soter, der Vorgänger des Eleutheros, habe eine Widerlegungs-Schrift gegen die montanistische Irrlehre geschrieben [18]). Man mag dieser Notiz mehr oder weniger Glauben beimessen [19]), so viel geht wenigstens auch aus andern Thatsachen hervor, dass mit Anicet, unter dem die Streitigkeiten

---

„*ἔχων τὸν παράκλητον ἐν ἑαυτῷ, τὸ πνεῦμα πλεῖον τοῦ Ζαχαρίου.*" Eus. H. E. V, 1. Diese Ausdrucksweise darf schon desshalb nicht auffallen, weil die Lyoner Gemeinde mit den Montanisten auch in äusserem Zusammenhang stand, wie denn eben jenes Sendschreiben mit den Worten beginnt: *Οἱ ἐν Γαλλίᾳ παροικοῦντες δοῦλοι Χριστοῦ τοῖς κατὰ τὴν Ἀσίαν καὶ Φρυγίαν, τὴν αὐτὴν — πίστιν — ἔχουσιν ἀδελφοῖς εἰρήνη κτλ.*

17) S. oben S. 223 f.

18) Haer. 26. (Gall. X, 366.): Scripsit contra Montanistas Soter, papa urbis; und Haer. 86. (X, 375.): Scripsit Tertullianus contra Apollonium, episcopum Orientis, et contra Soterem papam. Vgl. Coustant, Epist. pontif. rom. Pag. 81.

19) Eine Rechtfertigung derselben bei Dodwell, de success. rom. pontif. c. 14. §. 2. Sie verliert aber schon dadurch viel an ihrer Glaubwürdigkeit, dass der Verfasser jenes apokryphischen Buchs sogar die Tertullianisten durch Soter bekämpft werden lässt. Das freilich ebenfalls apokryphische Dekret Soters: „ne ulla diaconissa pallam sacratam contingat, nec incensum ponat in sancta ecclesia," bezieht Baronius Annal. II, 217. auf die Montanisten.

mit der kleinasiatischen Kirche sich entspannen, oder mit seinem Nachfolger Soter die Versuche der römischen Kirche beginnen, das bisherige Uebergewicht des Judaismus zu beschränken und niederzuschlagen. So wäre also, im Fall die bisherige Berechnung sich bestätigt, der Montanismus gegen das sechste Decennium des zweiten Jahrhunderts in die erste Collision mit Rom gerathen, und sein Ursprung wäre sonach etwa in das vierte, fünfte Decennium desselben Jahrhunderts zu verlegen.

Mit diesem Ergebniss stimmt eine anderweitige chronologische Angabe, die sich bei Eusebius findet, ziemlich nahe überein. Apollonius, einer der hauptsächlichsten Gegner der Montanisten, den derselbe Kirchengeschichtschreiber zum Zeitgenossen des Commodus macht, setzt das erste Auftreten Montans 40 Jahre vor die Abfassung seiner Gegenschrift [20]). Da nun die Regierungszeit des Commodus vom Jahr 180—192 sich erstreckt, so erhalten wir ebenfalls wieder annäherungsweise die Mitte des zweiten Jahrhunderts als den Zeitpunkt, in welcher sich der Montanismus zu selbstständiger Existenz herausgearbeitet zu haben scheint.

Noch höher hinauf, als wir bis jetzt anzunehmen Ursache gefunden haben, datirt Epiphanius den Ursprung des Montanismus. Im 93. Jahre nach der Himmelfahrt Christi, nimmt er an, sey Montan aufgetreten, die Himmelfahrt selbst aber setzt er ins 18te Jahr Tiber's [21]). Es ergibt sich leicht, dass das Jahr 135 dasjenige ist, welches wir suchen. An einer zweiten Stelle jedoch [22]) setzt er den Ursprung des Montanismus ins 19. Jahr des Antoninus Pius, also (138+19) ins 157. Jahr nach Christi Geburt. Offenbar falsch dagegen ist eine andere Berechnung, die er an einem dritten Ort anstellt [23]). Seit dem

20) Euseb. H. E. V, 18. In der Chronik setzt Eusebius den Anfang der montanistischen Ketzerei ins Jahr 172; die Pascha-Chronik (I, 490. Dindorf) ins Jahr 182: *Μαμερτίνου καὶ Ῥούφου τὸ γ΄ ἡ κατὰ Φρύγας ἄθεος προφητεία Μοντανοῦ συνέστη, ἔτι δὲ καὶ Ἀλκιβιάδου καὶ Θεοδότου.*

21) Haer. 51, 33.

22) Haer. 48, 1.

23) Haer. 48, 2.

Lebensende der Prophetin Maximilla bis auf die gegenwärtige Zeit, das 12te Regierungsjahr des Valentinian, Valens und Gratian, seyen ungefähr 290 Jahre verflossen. Der angegebene Termin ist, das Späteste angenommen, das Jahr 390, und so würde der Montanismus jedenfalls noch ins erste Jahrhundert zurückdatirt.

Andere Angaben, wie diejenige vom Proconsulat des Gratus [24]), und vom 13jährigen Frieden seit dem Tod der Maximilla [25]), sind wegen der Unsicherheit der angegebenen Data chronologisch unbrauchbar.

So schwanken also die Zeitbestimmungen über den Ursprung des Montanismus in dem Umkreis fast eines Jahrhunderts hin und her [26]). Diese Ungewissheit könnte störend scheinen, sie bestätigt aber nur die Ergebnisse unserer ganzen Untersuchung. Bei dem organischen Zusammenhang, in dem jene geschichtliche Erscheinung mit dem kirchlichen Gesammtbewusstseyn ihrer Zeit steht [27]), ist es überhaupt unmöglich, den Moment ihrer selbstständigen Existenz chronologisch zu fixiren. Sie fängt erst dann an Parthei zu seyn, wenn ihr eigenes und das allgemeine Bewusstseyn aus einander zu laufen beginnen. Die Frage ist also in Wahrheit nicht, wann der Montanismus zu seyn — sondern, wann er eine Härese zu seyn anfieng, d. h. von welcher Zeit an er hinter den Fortschritten der dogmatischen Bildung zurück blieb. Nur diess kann die wahre Bedeutung jener chronologischen Bestimmungen seyn, und nur in diesem Sinne müssen sie aufgefasst werden.

---

24) Eus. H. E. V, 16.

25) Ebendaselbst. Ueber dieses Datum vgl. Baronius Annalen II, 266. Tillemont Mémoir. II, 441. Routh II, 97 f. Gall. Bibl. Patr. Tom. III, Prolegg. XII.

26) Unter den neueren Historikern setzt Merkel (über die Aloger 85) den Ursprung des Montanismus ins Jahr 126. Longerue und Blondel ins Jahr 140. Mosheim: 150. Pearson, Dodwell und Beausobre: 156. Clericus: 157. Walch: 170. Tillemont: 171. Petau: 172. Baronius: 173. Cave: 180.

27) Eusebius bezeichnet dieses Verhältniss treffend mit *ἐκφύειν*. H. E. IV, 27.: *ἡ Φρυγῶν αἵρεσις — τότε ὥσπερ ἐκφύειν ἀρχομένη, ἔτι τοῦ Μοντανοῦ ἀρχὰς τῆς παρεκτροπῆς ποιουμένου.*

Dritter Abschnitt.

Stadien des Montanismus.

I. *Der Montanismus innerhalb Kleinasiens.*

1. Seine Anfänge.

Die Geschichte des werdenden Montanismus ist ohne die Kenntniss seiner Vorgeschichte unverständlich. Zu einer solchen hat zwar die Nachweisung der ebionitischen Elemente des Systems alle nöthigen Elemente gegeben, doch ist, um den Entwicklungsgang der kleinasiatischen Kirche richtig würdigen zu können, namentlich eine der gangbarsten Voraussetzungen, *das sogenannte johanneische Zeitalter*, in nähere Erwägung zu ziehen.

Der Apostel Johannes — so pflegt gesagt zu werden — derselbe, der den Schatz seiner Erinnerungen und den Reichthum seiner geistigen Errungenschaft im vierten Evangelium niedergelegt hat, war zugleich der Mittelpunkt des christlichen Lebens in Kleinasien. Den vornehmsten Bewegungen seiner Zeit in der christlichen Lehr- und Gemeindebildung hat er ihren eigenthümlichen Charakter gegeben. Es ist darum nicht zufällig, wenn die Tradition fast alle bedeutenderen Lehrer und Bischöfe Kleinasiens zu seinen Schülern macht. Mag auch die mittelbare johanneische Jüngerschaft grösser gewesen seyn, als die unmittelbare — der bedeutende Einfluss des Apostels auf die Lehre der kleinasiatischen Christenheit ist ein unläugbares Faktum; die Hauptsätze und Hauptbegriffe seiner Theologie ziehen sich durch die ganze erste Litteratur jener Kirche hindurch [1].

---

1) Lücke, Comm. 1, 35 ff.

Wäre dem also, so könnte der Montanismus nicht nur nicht für einen Fortschritt, wie doch seine Trinitätslehre zu fordern scheint, sondern nur für einen ungeheuren, in seinen innern Motiven ganz unerklärlichen, Rückschritt angesehen werden; gesetzt auch, der weite Anklang, den er fand, und die Uebereinstimmung, in der er mit den dogmatischen Anschauungen seiner Zeit steht, wäre mit einem vorausgesetzten johanneischen Zeitalter der kleinasiatischen Kirche schwer in Einklang zu bringen.

Die Schwierigkeit löst sich aber ganz einfach durch die Scheidung und Auseinanderhaltung zweier Traditionen, deren Heterogeneität schon oben beleuchtet worden ist. Dass der Apostel Johannes den Abend seines Lebens in Ephesus zugebracht, dass er dort gelehrt und gearbeitet, dass er, der letzte des Jüngerkreises, den Schauplatz seines Wirkens verlassen, und im Bewusstseyn der kleinasiatischen Kirche eine der leuchtendsten Stellen eingenommen hat — man vergleiche den Brief des Polycrates — diess hätte nie geläugnet werden sollen. Schon die Tradition über die Apokalypse, eine der stärksten, die irgend ein Buch des neutestamentlichen Kanons für sich aufzuweisen hat, nöthigt zu dieser Anerkennung. Hätte man diess erwogen, so wären wir wohl von jenen phantastischen abentheuerlichen Hypothesen verschont geblieben, die die jüngste Zeit uns gebracht hat, Hypothesen, wie sie durch desultorische Quellen-Studien erzeugt, und aus oberflächlicher Combination willkührlich aufgegriffener Thatsachen geboren werden [2]).

Es gab also ein johanneisches Zeitalter der kleinasiatischen Kirche. Aber welches war der Charakter desselben? Zur Bestimmung desselben bleiben uns — das vierte Evangelium, das ja eben in Frage steht, vorerst abgerechnet — nur diejenigen Data der Alten, die nicht nachweislich selbst wieder aus diesem Evangelium geschöpft sind. Es bleibt uns der Jünger,

---

2) Wie leichtsinnig bespricht oder übergeht vielmehr Lützelberger unter Anderem die Frage vom Verhältniss der Apokalypse zum Evangelium!

der seine Mutter die Bitte vortragen lässt, dem Throne Christi zunächst stehen zu dürfen in seinem Reich, der Donnersohn, der Feuer vom Himmel herabruft auf ein feindseliges Volk, der Apostel, den der Galaterbrief unter den Säulen des Judenchristenthums aufzählt, der Quartodecimaner, auf den sich die kleinasiatische Kirche beruft, der Träger des jüdischen Priesterdiadems, von dem Polycrates erzählt [3]), der Jungfräuliche, als welchen ihn die Tradition preist [4]), der apostolische Vertreter des Chiliasmus, auf den sich die kleinasiatischen Presbyter zurückbeziehen [5]), der Verfasser der Apokalypse, wie die ältesten Zeugnisse einstimmig versichern. Das Alles deutet auf einen ganz andern Charakter des johanneischen Zeitalters hin, als derjenige ist, den die Vertheidiger des 4ten Evangeliums postuliren.

Oder gibt uns vielleicht ein Rückschluss aus der Folgezeit die gewünschten Thatsachen an die Hand? Fordern nicht vielleicht die zahlreichen Schüler des Apostels, welche ringsum ihren vaterländischen Gemeinden vorstanden, fordert nicht die kirchliche Litteratur Kleinasiens einen solchen Anfangspunkt,

---

3) Ap. Eus. H. E. V, 24.: Ἰωάννης, ὃς ἐγενήθη ἱερεὺς τὸ πέταλον πεφορεκώς. Dass diese Bezeichnung in wörtlichem Sinne zu fassen sey, dagegen spricht wenigstens kein *historischer* Grund. Polycrates (über seinen judenchristlichen Charakter vgl. oben S. 197.) hat gewiss nichts Allegorisches damit sagen wollen; eine Allegorie würde gar nicht zur Art seiner Argumentation passen. Von Jacobus, dem Gerechten, erzählt Epiphanius das Gleiche (s. Heinichen z. a. St. des Euseb). Auch hier ist diese Nachricht glaubwürdig, nicht weil sie Epiphanius erzählt, sondern weil sie mit der übrigen Charakteristik, die Hegesipp vom Bruder des Herrn gibt, vollkommen übereinstimmt.

4) Lücke, Comm. zu den johan. Briefen. 33. Dieser Umstand ist natürlich an sich ganz unverfänglich; er gewinnt aber, mit den andern aufgeführten Momenten zusammengehalten, dieselbe Bedeutung, die wir bei Jacobus dem Gerechten, bei Melito u. A. anzunehmen haben. Vgl. oben S. 127 ff.

5) Iren. adv. haer. V, 33.: Quemadmodum Presbyteri meminerunt, *qui Joannem discipulum domini viderunt*, audisse se ab eo, quemadmodum de temporibus illis docebat dominus et dicebat — Nun folgt eine Schilderung des 1000jährigen Reichs.

wie ihn die gewöhnliche Voraussetzung im Apostel Johannes darbietet? Doch leider ist die Geschichte der kleinasiatischen Kirche in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts ein leerer Raum. Nur zwei Männer treten hervor, und beide werden von der Tradition als Schüler des Apostels bezeichnet, Polycarp und Papias. Von dem Erstern ist noch ein Brief übrig, der seinen Namen trägt. Dass dieser Brief mit Ausnahme der bekannten Formel 1 Joh. IV, 3. keine ausdrückliche Rückbeziehung auf die johanneischen Schriften enthält, und dass dieser Umstand bei den zahlreichen, in dem Briefe sonst vorkommenden neutestamentlichen Citaten kein leichtes Gewicht in die Waagschale legt, ist schon vielfach bemerkt worden. Allein er hat johanneische Färbung, sagt LÜCKE [6]). Es ist unnöthig, den ganzen Brief auszuschreiben und herzusetzen, weil nicht jede seiner Zeilen eine Protestation hiegegen enthält. Kein einziger Ton der eigenthümlich-johanneischen Diktion findet sich in ihm. Farblos in Allem, wo er Eigenes gibt, trägt er übrigens gleichwohl da, wo er sich an die apostolischen Lehrtypen anschliesst, ein sehr bestimmtes Gepräge — das paulinische [7]). Noch ist von Polycarp sein Gruss an Marcion berühmt geworden: er stimmt vielleicht mit 2 Joh. 10., nicht aber mit dem Geiste dessen, den man den Jünger der Liebe zu nennen gewohnt ist. Was nun Papias betrifft, so ist sein unmittelbares Verhältniss zum Apostel Johannes zwar weniger sicher, als seine vertraute Freundschaft mit Polycarp: dass er aber, es mag sich hiemit verhalten wie es will, jedenfalls nur für die kirchliche Geltung der apokalyptischen Richtung, nicht aber für — oder vielmehr indirekt gegen einen allgemeineren Einfluss des johanneischen Evangeliums zeugt, lehrt ein flüchtiger An-

6) Commentar. I, 36.

7) In dieser Beziehung wird vom Briefe Polycarps noch unten die Rede seyn. Er steht und fällt bekanntlich, wie schon DALLÄUS (de script. Ignat. 427.) gezeigt hat, mit den ignatianischen Briefen (wegen c. 13.), deren Unächtheit ich für erwiesen halte. Dass mit dieser Erklärung kein Attentat gegen den Ruhm des grossen Kirchenfürsten Vorderasiens begangen wird, wird jeder unbefangene Leser jenes Briefes gerne zugeben.

blick seiner Fragmente. Ausserdem sind es die ächten ignatianischen Briefe, auf die man sich beruft. Es ist unläugbar, sie haben johanneische Färbung. Aber weder stehen sie in äusserer Abhängigkeit vom johanneischen Evangelium — auch Lücke ist viel zu gewissenhaft, um diess bestimmt zu behaupten [8]) — noch gehören sie der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts an, noch können sie ihrem Ursprung nach der kleinasiatischen Kirche zugewiesen werden [9]). So dass uns also in dem Zeitraum von fast zwei Menschenaltern nicht Eine feststehende Thatsache entgegentritt, aus welcher der gewünschte Schluss gezogen werden könnte. Wir können selbst bis über die Mitte des zweiten Jahrhunderts hinuntersteigen. Melito hat seine Körperlichkeit Gottes und seinen Chiliasmus gewiss nicht aus dem johanneischen Evangelium geschöpft; eben so wenig die sibyllinischen Orakel, von denen wenigstens einzelne Stücke um jene Zeit in Kleinasien verfasst worden sind [10]), ihre apokalyptischen Visionen. Die Aloger endlich, man mag sonst von ihnen denken wie man will, zeugen ebenfalls nicht für ein höheres Alter und für eine allgemeinere Anerkennung der Logoslehre. Doch genug. Misst man die Grösse einer Kraft nach ihren Wirkungen, so können jene leeren Räume der kleinasiatischen Kirchengeschichte, so kann der Mangel einer kirchlichen Litteratur für den bezeichneten Zeitraum nur sehr eigenthümliche Betrachtungen hervorrufen. Mag man die Lückenhaftigkeit der Ueberlieferung noch so hoch anschlagen, die Spuren einer johanneischen Schule hätten sich unmöglich ganz verlieren können. Die Klage des grossen Apostels: *Ἐν Ἐφέσῳ ἀντικείμενοι πολλοὶ* [11]) — scheint noch lange eine Wahrheit geblieben zu seyn [12]).

Nach diesem Allem kann ich im Montanismus nicht nur nicht einen Rückfall vom johanneischen Geist, sondern, sofern

---

8) Commentar. I, 43 f.

9) Andeutungen über ihre römische Entstehung gibt Baur, Ursprung des Episcopats. 184.

10) Namentlich, wie es scheint, das achte Buch; vgl. Bleek, über die Entstehung der sibyll. Orakel, Theol. Zeitschr. II, 216.

11) 1. Cor. XVI, 9.

12) Vgl. auch Apoc. II, 2.

der Maasstab der Apokalypse an ihn angelegt wird, nur ein Moment des Fortschritts, ein Ferment des dogmatischen Entwicklungsprocesses erkennen.

Es sey erlaubt, ein merkwürdiges Dokument hiebei zur Sprache zu bringen, das, wie auf die kirchlichen und theologischen Zustände Kleinasiens überhaupt, so insbesondere auf die Stellung des Montanismus ein neues Licht wirft: die apokryphischen Acta Pauli et Theclae. Schon Tertullian thut ihrer Erwähnung. Indem er das Recht der Frauen, Lehrvorträge zu halten, bekämpft, sucht er die Berufung auf das Beispiel der Thekla abzuschneiden. „Quod si," sagt er [13]), „qui Pauli perperam scripta legunt, exemplum Theclae [14]) ad licentiam mulierum docendi tingendique defendunt: sciant, in Asia Presbyterum, qui eam scripturam construxit, quasi titulo Pauli de suo cumulans, convictum, atque confessum id se amore Pauli fecisse, loco decessisse." Die Entdeckung dieser Fälschung scheint aber keinen grossen Eindruck gemacht zu haben; die Schrift kam nicht in Misscredit. Nicht nur Häretiker, wie die Manichäer, beriefen sich darauf [15]), auch rechtglaubige Kirchenlehrer, der antiochenische Cyprian, beide Gregore, Ambrosius, Chrysostomus, Isidor von Pelusium machten von ihr Gebrauch [16]); Augustin, in seiner Bestreitung des Manichäers, lässt ihre Historicität unangetastet [17]), Basilius von Seleucia übertrug sie ins Metrische [18]). Es ist nicht anders möglich — sie muss ein sehr getreuer Ausdruck der religiösen Vorstellungen und Grundsätze ihres Zeitalters gewesen seyn, wenn selbst der zweideutige Ur-

---

13) De bapt. 17.

14) Die betreffenden Stellen bei Grabe, spicilegium patrum. I, 91 f. Es ist kein genügender Grund vorhanden, die Aechtheit des von Grabe mitgetheilten Textes zu beanstanden, schon desshalb nicht, weil die Anführungen der älteren Kirchenväter alle damit stimmen. Vgl. Grabe's Anmerkungen.

15) August. contr. Faust. XXX, 4. Beausobre, Hist. de Manich. I, 423.

16) Grabe, Spicilegium. I, 88.

17) a. a. O.

18) Phot. Cod. 168. Pag 116. Bekker.

sprung und der unhistorische Charakter, den sie auf der Stirne trägt, ihrer kirchlichen Geltung nicht im Wege stehen konnte.

Charakteristisch ist schon die Notiz, die Tertullian über ihren Zweck mittheilt. Paulus verbot das Lehren der Frauen: die Montanisten übertrugen ihren Prophetinnen sogar kirchliche Funktionen. Aus Liebe zu Paulus also thut es unser Verfasser, wenn er ihm andere Grundsätze über die kirchliche Stellung der Frauen in den Mund legt, als diejenigen sind, die in seinen Schriften vorlagen; aus Liebe zu Paulus thut er es, wenn er als Inhalt seiner Predigt den *λόγος θεοῦ περὶ ἐγκρατείας καὶ ἀναστάσεως* bezeichnet, wenn er ihr das Thema gibt: *ἕνα καὶ μόνον θεὸν φοβεῖσθαι, καὶ ζῆν ἁγνῶς* [19]), wenn er sie mit Sätzen beginnen lässt, wie: *Μακάριοι οἱ ἁγνὴν τὴν σάρκα τηρήσαντες, ὅτι αὐτοὶ ναοὶ θεοῦ γενήσονται· μακάριοι οἱ ἐγκρατεῖς, ὅτι αὐτοῖς λαλήσει ὁ θεός· μακάριοι οἱ ἔχοντες γυναῖκας, ὡς μὴ ἔχοντες, ὅτι αὐτοὶ ἄγγελοι θεοῦ γενήσονται·* — *μακάριοι οἱ τὸ βάπτισμα καθαρὸν τηρήσαντες·* [20]) — *μακάρια τὰ σώματα τῶν παρθένων καὶ τὰ πνεύματα* [21]) — und ähnlichen; wenn der Thekla durch diese Predigt ein unüberwindlicher Abscheu gegen die Geschlechts-Verhältnisse eingeflösst wird; wenn Paulus die Agapen mit Brod, Gemüse und Wasser feiert [22]), mit einem Wort: aus Liebe zu diesem Apostel geschieht es, wenn er ebionisirt wird. Es bedarf keiner weitern Bemerkung, um klar zu machen, wie tief jene ebionitischen Grundsätze und Anschauungen, die oben auch am Montanismus nachgewiesen worden sind, in der kleinasiatischen Kirche gewurzelt haben müssen, und wie gering die Empfänglichkeit für das paulinische Christenthum seyn konnte [23]), wenn es solcher Mittel zur Empfehlung des Heidenapostels bedurfte.

---

19) Grabe, I, 98.

20) Offenbar im Gegensatz gegen die zweite Busse, s. oben S. 67 ff.

21) Grabe a. a. O. 96. 97.

22) Grabe a. a. O. 106.

23) Hierauf weist auch noch Anderes hin. Der Antipaulinismus der Ebioniten im Allgemeinen ist bekannt. Dasselbe wird namentlich auch von den kleinasiatischen Encratiten (siehe oben S. 202.

Die Acta Pauli et Theclae bilden gewissermassen das Gegenstück zu den clementinischen Homilieen. Hatten diese den einzigen Vorzug, den der Heidenapostel zu haben schien, auf das Haupt der judenchristlichen Richtung übergetragen, um den so Beraubten ohne Scheu als verderblichen Irrlehrer zur christlichen Kirche hinausdrängen zu können, so ziehen ihn umgekehrt jene herein, freilich seiner Eigenthümlichkeit beraubt, und zu einem Petriner metamorphosirt. Das theologische Verhältniss, in welchem die genannten Schriften zum Paulinismus stehen, ist also das gleiche, nur das persönliche ein anderes. Und auch darin beurkundet sich die Aehnlichkeit, wie die Verschiedenheit beider, dass jene apokryphischen Acten den Gnosticismus zwar ebenfalls mit dem Heidenthum identificiren, ihn aber der Richtung des Paulus, als der Trägerin des wahren petrinischen Christenthums feindlich entgegenstellen. Denn offenbar sind Demas und Hermogenes, die Begleiter des Paulus, die sich anfangs heuchlerisch in seine Freundschaft einzuschmeicheln wissen [24]), die ihn aber bei ehester Gelegenheit aus dem Wege zu schaffen trachen, um ungestört lehren zu können: *ὅτι, ἣν λέγει Παῦλος ἀνάστασιν γενήσεσθαι, ἤδη γέγονεν ἐφ' οἷς ἔχομεν τέκνοις καὶ ἀνέστημεν θεὸν ἐπιγνόντες* [25]) — diese heidnischen Philosophen sind offenbar nur Gnostiker.

Als Verfasser dieser Acten wird von den Alten Leucius Carinus genannt [26]), ein Name, der zwar nicht minder apokryphisch ist [27]), als die zahlreichen Machwerke, die ihn tra-

---

Anm. 133.) oder Severianern (Eus. H. E. IV, 29. Schneckenburger, Zweck der A.G. 252.) erzählt.

24) Grabe a. a. O. 95.

25) Grabe a. a. O. 101. Die Namen der beiden Widersacher auch 2. Tim. I, 15. IV, 10. und Epiph. Haer. 51, 6.

26) Ueber die verschiedenen, zum Theil corrumpirten Namen, in denen er bei den Alten auftritt, vergl. Beausobre, hist. de Manich. I, 348 f. Tillemont, Mémoires. II, 445.

27) Eine andere Figur dieses Namens ist der Marcionit oder Manichäer Leucius, von dessen Irrlehre Photius Bibl. Cod. 114. Pag. 90. Bekker. spricht. Vgl. Fabricius, Cod. Apocr. N. T. I, 42. 768. II, 624.

gen [28]), der aber eine merkwürdige Entwicklungsphase seiner kirchlichen Umgebung repräsentirt. In der vorliegenden Schrift erscheint er als Vermittler des Paulinismus und Petrinismus; als Vermittler — denn wenn auch die eine dieser Richtungen in die andere aufzugehen scheint, so trifft es sich doch hin und wieder, dass sie als gleichberechtigt neben einander gestellt und verknüpft werden. Die Predigt des Paulus heisst einmal: *ὁ λόγος περὶ ἀγάπης καὶ τῆς ἐν Χριστῷ πίστεως καὶ προσευχῆς* [29]). Ist die irenische Tendenz in diesen Worten unverkennbar, so müssen auch die ignatianischen Briefe unter denselben Gesichtspunkt gestellt werden, da ihnen die gleiche Combination beider Standpunkte eigen ist. Das vollkommene Christenthum, sagt Ignatius im Brief an die Ephesier, ist diess, *εἰς Ἰησοῦν Χριστὸν ἔχειν τὴν πίστιν καὶ τὴν ἀγάπην, ἥτις ἐστὶν ἀρχὴ ζωῆς καὶ τέλος, ἀρχὴ μὲν πίστις, τέλος δ' ἀγάπη· ταῦτα δύο ἐν ἑνότητι γενόμενα θεοῦ ἐστιν* [30]). Wie es nun in letzterer Hinsicht bezeichnend ist, dass Ignatius, obgleich er in der antiochenischen Kirche der Nachfolger des Apostels Petrus gewesen seyn soll, doch in den alten Martyrien zum Schüler, nicht des Petrus, sondern des Johannes gemacht wird [31]), so erscheint es in ersterer Hinsicht nicht minder bemerkenswerth, dass Leucius Carinus von der Tradition in die nächste Umgebung des Apostels Johannes versetzt wird [32]), —

---

28) Beausobre, hist. de Manich. I, 348—424. Thilo, Acta Thomae, Prolegg. LXXV f.

29) Grabe a. a. O. 97.

30) Ad Eph. 14. Das Gleiche ad Trall. 8. *πίστις* = *σάρξ*, und *ἀγάπη* = *αἷμα Χριστοῦ*.

31) Patr. Ap. Cotel. II, 157., bemerklich gemacht von Baur, Ursprung des Episcopats. 178. Andere Stellen bei Lücke, Comm. I, 36.

32) Epiph. Haer. 51, 6.: *Ἀντελέγοντο πολλάκις* [die Vertheidiger der ebionitischen Christologie] *ὑπὸ τοῦ ἁγίου Ἰωάννου, καὶ τῶν ἀμφ' αὐτὸν, Λευκίου καὶ ἄλλων πολλῶν.* Zu Folge des früher Erörterten steht es nicht im Widerspruch mit dieser Angabe, wenn Leucius von Pacian (s. oben S. 243.) zu einem Haupt der Montanisten gemacht wird.

ein Beweis, welche Stellung der johanneische Geist, d. h. der Geist des johanneischen Evangeliums im Bewusstseyn der kleinasiatischen Kirche zu den Gegensätzen des Paulinismus und Petrinismus einnahm.

2. Die kirchliche Bekämpfung des Montanismus innerhalb Kleinasiens.

Τῶν κατὰ τὴν Ἀσίαν πιστῶν πολλάκις καὶ πολλαχῇ τῆς Ἀσίας εἰς τοῦτο συνελθόντων καὶ τοὺς προςφάτους λόγους [der Montanisten] *ἐξετασάντων καὶ βεβήλυς ἀποφηνάντων καὶ ἀποδοκιμασάντων τὴν αἵρεσιν, οὕτω δὴ τῆς τε ἐκκλησίας ἐξεώθησαν καὶ τῆς κοινωνίας εἴρχθησαν* — so erzählt der unbekannte Gegner der Montanisten bei Eusebius [33]). Die Procedur kann aber unmöglich diese summarische gewesen seyn. Wie hätte es sich in diesem Fall noch einige Decennien später um die Anerkennung von Seiten Roms handeln können? Wie wäre es erklärlich, dass die lugdunensischen Märtyrer, nachdem die kleinasiatische Kirche ihr Urtheil längst gesprochen, für ihre Brüder in Phrygien sich noch beim römischen Bischof verwandten? Wie dürfte Tertullian schreiben: „Cum Psychicis communicamus jus pacis et nomen fraternitatis. Una nobis et illis fides; — Una ecclesia sumus" [34])? Bei der judenchristlichen Richtung, in der die kleinasiatische Kirche so lange verharrte, ist es vielmehr wahrscheinlich, dass allgemeiner und entschiedener Widerspruch erst sehr spät laut wurde, vielleicht nicht mehr im Laufe des zweiten Jahrhunderts. In jedem Fall war es nicht die katholische Kirche, welche den Montanismus ausstiess, sondern es war der Montanismus, der nicht in die sich eben jetzt consolidirende katholische Kirche eingieng. Dass die Initiative der Trennung auf Seiten des letzteren fällt, bezeugt Epiphanius ausdrücklich [35]).

---

33) H. E. V, 16.
34) Die Stelle oben S. 49.
35) Haer. 48, 1. 12.

3. Praxeas und die Aloger.

Neben den kirchlichen Gegnern der Montanisten, unter denen Apollinaris von Hierapolis die erste Stelle einnimmt, führen die Häreseologen noch eine andere, von ihnen freilich als ausserkirchlich bezeichnete Sekte auf — *die Aloger*.

Die Entstehung und Bedeutung dieses *Namens* ist ebenso bekannt, als diejenige der *Sache* es nicht ist. Die Aloger sind eine Ketzerei ohne Anfang und Ende, ohne Veranlassung, ohne Häupter, ohne Nebenzweige [36]). Noch mehr, sie sind eine Secte ohne Namen, denn den jetzt gewöhnlichen hat erst Epiphanius geschaffen. Eine namenlose Parthei aber gibt es nicht. Folglich waren die Aloger entweder Einzelne, die erst der genannte Kirchenvater unter jenem Collectiv-Namen zusammengefasst hat [37]), oder repräsentirten sie zwar eine umfassendere Zeitrichtung, aber dann keine ausserkirchliche, oder endlich war diess beides der Fall, d. h. sie gehörten einem grösseren häretischen Kreise an: dann hat Epiphanius ihren wahren Namen [38]), ihren geschichtlichen Zusammenhang, den Complex ihrer Grundsätze nicht gekannt.

Die Antimontanisten des Irenäus, die Aloger des Epiphanius und die Antiapokalyptiker des alexandrinischen Dionysius sind unstreitig eins und dasselbe [39]), namentlich die beiden Ersteren, denn eine Mannigfaltigkeit sich kreuzender Richtungen ist um jene Zeit noch schwer denkbar. Epiphanius [40]) führt die Eigenthümlichkeit der Aloger auf die Verwerfung der Logoslehre und der johanneischen Schriften zurück. Dem Evangelium verweigerten sie ihre Anerkennung eben um seiner Logoslehre [41]) und seiner historischen Enantiophonieen [42]), der Apo-

36) Hug, Einl. ins N. T. 589.
37) So Eichhorn, Einl. ins N. T. II, 416.
38) So Richard Simon, histoire critique du N. T. c. XIII. Pag. 139.
39) Die Ersteren betreffend vgl. Lücke, Comm. I, 66. Neander, K.G. I, 3, 1003. Lange, Unitarier. 168 ff. In letzterer Beziehung Heinichen, de Alogis. 50. Lücke, Einl. in die Offenb. 303.
40) Das historische Material s. bei Heinichen a. a. O. 12 ff.
41) Vgl. Heinichen, de Alogis. 21 f.
42) Heinichen a. a. O. 37 ff.

kalypse um ihres religiös-unpraktischen [43]) oder gar irreligiös-eudämonistischen [44]) Charakters willen; beide [45]) Schriften suchten sie als Machwerke des Cerinth, d. h. als Ausflüsse judenchristlicher Denkweise zu verdächtigen. Hieraus ergibt sich sogleich, dass es verkehrt wäre, die Aloger jener zahlreichen Klasse der gewöhnlichen Unitarier beizuzählen, sie als „Anhänger des alten Glaubens, als Vertheidiger des Bekenntnisses ihrer Vorfahren“ zu charakterisiren, wie diess Lange thut [46]). Der alte Monarchianismus wurzelte in dem jüdischen Interesse an der göttlichen Monarchie, und gieng darum auch mit andern judaistischen Anschauungen, namentlich apokalyptischen, Hand in Hand; während die Aloger durch ihre Entgegensetzung gegen das Wesen des Montanismus, gegen seine chiliastische Schwärmerei, sein prophetisches Treiben sattsam zu erkennen geben, dass es nicht der alte Glaube ist, auf dessen Seite sie stehen, sondern der neue, d. h. der gegen den Judaismus reactionäre. Mit der marcionitischen Richtung zeigen sie daher weit mehr Verwandtschaft, als mit der ebionitischen. Denn auch Marcion wollte von der Logoslehre, wie von jeder realen Selbstdiremtion im Wesen des guten Gottes nichts wissen [47]), auch Marcion

---

43) Diess lässt sich aus ihren Worten schliessen: *Τί με ὠφελεῖ ἡ ἀποκάλυψις Ἰωάννου, λέγουσά μοι περὶ ἑπτὰ ἀγγέλων καὶ ἑπτὰ σαλπίγγων;* Epiph. Haer. 51, 32. Aehnliches deutet der alexandrinische Dionysius an. Heinichen a. a. O. 56.

44) Dionysius stellt diesen Gesichtspunkt voran. Die Aloger (*τινὲς πρὸ ἡμῶν*) sagt er, verwerfen die Apokalypse und schreiben sie dem Cerinth zu; *τοῦτο γὰρ εἶναι τῆς διδασκαλίας αὐτοῦ* (Cerinth's) *τὸ δόγμα, ἐπίγειον ἔσεσθαι τὴν τοῦ Χριστοῦ βασιλείαν, καὶ ὧν αὐτὸς ὠρέγετο φιλοσώματος ὢν καὶ πάνυ σαρκικὸς, ἐν τούτοις ὀνειροπολεῖν ἔσεσθαι, γαστρὸς καὶ τῶν ὑπὸ γαστέρα πλησμοναῖς κτλ.* Eus. H. E. VII, 25. Ebenso der römische Cajus ap. Eus. H. E. III, 28.

45) Beide, auch das Evangelium; letzteres läugnet Heinichen 37 f. mit Unrecht gegen das klare Zeugniss des Epiphanius.

46) Lange, Unitarier. 164. 166.

47) Tert. de carne Christi. 5: Marcion, qui a Deo — *simplici* — Jesum infert. Das Nähere siehe unten. Die Behauptung von Baumgarten-Crusius, Handbuch. I, 155., Marcion habe an der Logoslehre gehalten, ermangelt aller Begründung.

stemmte sich gegen Apokalyptik und Chiliasmus, auch Marcion verwarf die Allegorie, mit der man den Erzeugnissen jener Richtung zu Hülfe zu kommen pflegte [48]), auch Marcion übte jenes historisch-kritische Verfahren, das den antiharmonistischen Beweisführungen der Aloger zu Grunde liegt, auch Marcion, könnte ein Anderer hinzu setzen, verwarf das johanneische Evangelium [49]). Doch geradezu Marcioniten waren sie darum nicht, wenn es auch denkbar ist, dass Epiphanius den positiven Hintergrund ihrer Grundsätze verschwiegen oder nicht gekannt hat. Diess ergibt sich aus dem bekannten Passus des Irenäus, der im Zusammenhang so lautet: „Vani omnes, qui vel plures, quam dictae sunt, vel rursus pauciores inferunt personas (*πρώςωπα*) Evangelii: quidam ut plus videantur, quam est veritatis, adinvenisse, quidam vero, ut reprobent dispositiones Dei. Etenim Marcion totum rejiciens evangelium, pariter gloriatur, se habere evangelium: Alii vero, ut donum spiritus frustrentur, quod in novissimis diebus secundum placitum patris effusum est in humanum genus, illam speciem non admittunt, quae est secundum Joannis evangelium, in qua Paracletum se missurum dominus promisit; sed simul et evangelium et propheticum repellunt spiritum. Infelices vere, qui pseudoprophetae quidem esse volunt, propheticam vero gratiam repellunt ab ecclesia, similia patientes his, qui propter eos, qui in hypocrisi veniunt, etiam a fratrum communicatione se abstinent. Datur autem intelligi, quod hujusmodi neque Apostolum Paulum recipiant. In ea enim epistola, quae est ad Corinthios, de propheticis charismatibus diligenter loquutus est, et scit viros et mulieres in

---

48) Orig. Comm. in Matth. Tom. XV, 3: *Ὁ Μαρκίων — φάσκων, μὴ δεῖν ἀλληγορεῖν τὴν γραφήν.* Oder: *ψιλὰς τὰς γραφὰς, ἐ νοητάς.* Dial. de rect. fid. sect. 1.

49) Zufolge früherer Erörterungen kannte er es nicht. Es ist auch noch sehr die Frage, ob er es zurück gestossen hätte, wenn er es als verbürgt-apostolisches Document in allgemeinem Gebrauche vorgefunden haben würde. Das Gerede von Marcions kritischer Willkühr und Gewaltthätigkeit ist nachgerade ebenso antiquirt, als das Gerede vom „Häretiker" Marcion. Auch die Hypothese vom „verstümmelten Lucas" bedarf einer erneuten Untersuchung.

ecclesia prophetantes. Per haec omnia peccantes in spiritum Dei in irremissibile incidunt peccatum. Hi vero, qui sunt a Valentino — plura habere gloriantur, quam sint ipsa evangelia" [50]). In dieser Schilderung der Aloger kann zwar ebenfalls Marcionitisches gefunden werden. „Propheticum repellunt spiritum" — warum anders, als weil sie den Unterschied beider Oeconomieen mit einer für jene Zeiten seltenen Schärfe festhielten? „Datur intelligi, quod hujusmodi neque [*οὐδ' ἂν*] Apostolum Paulum recipiant" — warum anders diese aufgebürdete Schlussfolgerung, deren sich noch viel schlagendere hätten ziehen lassen, als weil jene Häretiker auf die paulinische Auctorität vorzügliches Gewicht legten? Denn dass sie den ersten Corintherbrief verworfen hätten, wie Heinichen [51]) schliesst, sagt unsere Stelle mit keinem Wort. Irenäus zieht nur eine Folgerung, er erzählt keine Thatsache, in welchem Fall es überdiess „recipi*unt*" heissen müsste. Nichts desto weniger ist es klar, dass Irenäus die Aloger von Marcion unterscheidet, obgleich er sie allerdings unter die Gnostiker, denn nur von diesen ist im Zusammenhang die Rede, zu rechnen scheint [52]). Eine andere Frage dagegen ist, ob Irenäus Recht hat, wenn er die johanneische Verheissung des Paraklet als Grund ihres Widerspruchs gegen das johanneische Evangelium bezeichnet. Nicht nur stellt Epiphanius die Sache anders, und weit wahrscheinlicher dar, sondern es ist auch bei dem hermeneutischen Verfahren jener Zeit und bei der Beschaffenheit der frag-

---

50) Iren. adv. haer. III, 11, 9. Was die Erklärung dieser Stelle, namentlich gegen Bretschneider betrifft, so verweise ich der Kürze halber auf die, so weit es bei der Natur des Gegenstandes seyn konnte, erschöpfenden Erörterungen Lücke's, Comm. I, 60 ff. Ob pseudopropheta*s* (mit Merkel, Aloger. 13.) oder nolunt (mit Lücke a. a. O.) gelesen wird, ist für das geschichtliche Verständniss der Stelle irrelevant.

51) a. a. O. 93.

52) Die Behauptung des Epiphanius: *δοκοῦσι καὶ αὐτοὶ τὰ ἴσα ἡμῖν πιστεύειν* (Haer. 51, 4.) kann, schwankend hingestellt, wie sie ist, nur so viel beweisen, dass er sonst nichts Häretisches von ihnen wusste.

lichen Stelle ohnehin schwer denkbar, dass irgend eine Secte um einer einzigen, bei richtiger Interpretation ihr sogar günstigen Stelle willen ein anerkannt apostolisches Buch verworfen haben sollte. Die Motivirung des Irenäus gehört, wie sich zu ergeben scheint, seinem subjectiven Pragmatismus an.

Das Andere aber, dass gnostische Verzweigungeu um jene Zeit in den Gemeinden Kleinasiens sich bildeten, unterliegt keinem Zweifel. Die Nicolaïten der Apokalypse sind wahrscheinlich Gnostiker [53]). Marcion selbst war Kleinasiat. Melito soll gegen Marcioniten geschrieben haben [54]). Polycarps Reise nach Rom, von der unten gesprochen wird, hatte, wie sich schliessen lässt, Motive ähnlicher Art. Ein montanistischer Orakelspruch, den Tertullian aufbehalten hat, setzt ebenfalls jene Thatsache voraus. „Carnes sunt et carnem oderunt" [55]), d. h. sie sind fleischliche Menschen und hassen doch das Fleisch — soll die Prophetin Priscilla über Läugner der Auferstehung, oder besser vielleicht, über Bestreiter eines sinnlichen Chiliasmus gesagt haben. Waren jene Läugner der Auferstehung nicht eben Aloger, so können sie nur Gnostiker gewesen seyn.

Noch einen Zug, der in das verworrene Bild der Aloger vielleicht Ordnung bringen könnte, bietet uns Epiphanius. Er nennt den Unitarier Theodot, den Gerber, ein *ἀπόσπασμα ἐκ τῆς Ἀλόγου αἱρέσεως* [56]). Ist aber diese Combination wirklich ein Zeugniss für die äussere Verwandtschaft beider Richtungen? Hat sich Epiphanius nicht durch den täuschenden Schein der Aehnlichkeit dazu verleiten lassen, einen historischen Zusammen-

---

53) Neander, K.G. I, 2, 774. Züllig, Offenb. Joh. I, 299 ff. Ewald, Comm. in Apoc. 112. Der symbolische Charakter des Namens unterliegt keinem Zweifel; er wird durch Apoc. II, 14. erläutert. Freilich können in diesem Fall die Sendschreiben nicht zum Grundstamm der Apokalypse gerechnet werden.

54) Anastasius der Sinaite wenigstens sagt es in seinen Hodegos. c. 13. Pag. 260. Gretser: *Φησὶ γὰρ κατὰ Μαρκίωνος συντάττων ὁ θεόσοφος Μελίτων κτλ.*

55) De resur. carn. 11.

56) Epiph. Haer. 54, 1.

hang anzunehmen, wo keiner stattfindet? Es scheint. Nicht nur trägt das unmittelbar Folgende ganz den Charakter subjectiver Erörterung [57]), sondern auch die andere Thatsache, die im Verlauf der Erzählung mitgetheilt wird, Theodot habe sich zu Gunsten seiner Christologie aufs johanneische Evangelium berufen [58]), stimmt nicht zur obigen Voraussetzung. Oder war dieser exegetische Beweis nur ein Beweis *κατ᾽ ἄνθρωπον*?

In der Mitte dieser schwankenden Möglichkeiten steht nichts so fest, als die Verschiedenheit der theodotianischen und artemonitischen Richtung von derjenigen der Pseudoclementinen. Schenkel combinirt beide [59]). Er lässt die Clementinen von einem jener Unitarier verfasst seyn, welche das kleine Labyrinth bekämpft. Allein wie ist es doch möglich, den ungeheuren Unterschied des beiderseitigen Standpunkts zu übersehen! Neander [60]) erblickt die herrschende Idee der clementinischen Homilieen in dem Gegensatz des einfachen Offenbarungsglaubens gegen griechische Philosophie und speculative Gnosis. Wenn ich diese Idee auch nicht die Seele des Ganzen nennen möchte, so tritt sie doch überall unverkennbar hervor. Die Theologie der Artemoniten und Theodotianer aber war wesentlich auf das Studium griechischer Philosophie gebaut. „*Χριςὸν ἠγνοήκασι* — sagt das kleine Labyrinth [61]) — *ὐ τί αἱ θεῖαι λέγυσι γραφαὶ ζητῦντες, ἀλλ᾽ ὁποῖον σχῆμα συλλογισμοῦ εἰς τὴν τῆς ἀθεότητος εὑρεθῇ σύςασιν, φιλοπόνως ἀσκῦντες· — καταλιπόντες τὰς ἁγίας τῦ θεῦ γραφὰς γεωμετρίαν ἐπιτηδεύυσιν· — Εὐκλείδης γῦν παρά τισιν αὐτῶν φιλοπόνως γεωμετρεῖται, Ἀριςοτέλης δὲ καὶ Θεόφραςος θαυμάζονται, Γαληνὸς γὰρ ἴσως ὑπό τινων καὶ προςκυνεῖται; — ταῖς τῶν ἀπίςων τέχναις εἰς τὴν τῆς αἱρέσεως αὐτῶν γνώμην ἀποχρῶνται.* Wie ist es möglich, die Tendenz der Homilieen hiemit in Einklang zu bringen, wenn

57) Vgl. die eben angeführte Stelle, namentlich: — *ἀλλὰ καὶ ἄλλαις αἱρέσεσι ταῖς προειρημέναις συγγενόμενός τε καὶ συνυπάρξας κτλ.*
58) a. a. O., das Citat ist Joh. VIII, 40.
59) De eccl. Corinth. 53 ff.
60) Genet. Entwicklung der gnostischen Systeme. 369.
61) Ap. Eus. H. E. V, 28.

sie das Heidenthum als eine Religion des Irrthums und der Sünde bekämpfen, wenn sie die griechische Philosophie, selbst in ihren edelsten Erzeugnissen, als eine Anreitzung zur Unsittlichkeit charakterisiren [62]), wenn sie ihr alle Möglichkeit absprechen, auf eigenem Wege zur Erkenntniss des Wahren zu gelangen [63])? Clemens, indem er Gewissheit und Ruhe sucht, hat die Philosophenschulen längst durchgemacht. Die Verweisung auf den wahren Propheten hat den gleichen Sinn. „Nur dem Propheten der Wahrheit, sagt Petrus, darf man glauben. Ob er ein wahrhaftiger Prophet ist, können wir alle entscheiden, auch wenn wir noch so unwissend, der Sophismen noch so unkundig, der Geometrie fremd und in die Musik uneingeweiht sind. Denn Gott hat die Entdeckung desselben allen Menschen leicht gemacht, damit weder Barbaren noch Griechen unvermögend wären, ihn zu finden“ [64]). So hat gewiss keiner jener hellenisirenden Unitarier gesprochen. Eben so wenig duldet die Textkritik der Artemoniten [65]) eine Vergleichung mit den Grundsätzen, nach welchen die Clementinen den Offenbarungsgehalt des A. T.'s beurtheilen. Motive und Verfahren sind auf beiden Seiten ganz verschieden. Eine polemische Tendenz gegen Marcion legt auch SCHENKEL den Homilieen zu Grund: er sehe zu, wie er damit seine Hypothese in Uebereinstimmung bringt, wenn das kleine Labyrinth erzählt: *„Ἔνιοι δ᾽ αὐτῶν ὐδὲ παραςχαράσσωιν ἠξίωσαν αὐτὰς (τὰς γραφὰς), ἀλλ᾽ ἁπλῶς ἠρνήσαντο τόν τε νόμον καὶ τὺς προφήτας — προφάσει χάριτος.“* Das klingt doch marcionitisch genug. Mit einem Wort: die Richtung der Clementinen ist jüdischer Monarchianismus, diejenige der Artemoniten speculativer Rationalismus.

Und Praxeas — gehört auch er unter die Aloger? Er kommt aus Kleinasien, ist Gegner der Logoslehre, Widersacher

62) S. oben S. 220 Anm. 18.
63) S. oben S. 103.
64) Hom. II, 9.
65) Hierüber ist besonders THEODORET fab. haer. II, 5. zu vergleichen.

der Montanisten. Auch sein Schweigen vom heil. Geist hat einige Bedeutsamkeit [66]). Kein Wunder, wenn ihn Augusti [67]), Lange [68]), ja schon Gennadius [69]) geradezu einen Aloger nennen. Und da oben vom Marcionitismus der Aloger die Rede gewesen ist, so kann in vorliegender Beziehung darauf hingedeutet werden, dass die Christologie des Praxeas mit derjenigen Marcions ohne Zweifel identisch war. Beide haben, wie es scheint [70]), denselben Einen Gott nur nach verschiedenen Relationen mit verschiedenen Namen belegt. In der That geht die marcionitische Ansicht von Christo als dem „circumlator Dei“ [71]) ebenso in Patripassianismus über, als diejenige des Praxeas, wenn sie Christum nicht nach der göttlichen, sondern nur nach der menschlichen Substanz sterben lässt [72]), an den Doketismus hinüberstreift. Möglich, dass der Letztere, dem gleichen praktischen Interesse, wie Marcion huldigend, alle genaueren objectiven Bestimmungen über das Verhältniss Christi zu Gott vermieden und diesen Punkt ebenso unentwickelt gelassen hat, als jener; die Gegenschrift Tertullians, bei ihrer polemischen Unklarheit, würde wenigstens zu keinem Schlusse entgegengesetzter Art berechtigen. Aber Praxeas scheint sich auf das johanneische Evangelium berufen zu haben. Oder sind diese Berufungen, wie bei Theodot, nur Beweisführungen aus

---

66) Vergl. die oben angeführte Stelle des Irenäus und Epiph. Haer. 51, 35.: *Οὗτοι* (die Aloger) *μὴ δεξάμενοι πνεῦμα ἅγιον — καὶ ὀυκ εἰδότες τὰ ἐν τῇ ἁγίᾳ ἐκκλησίᾳ χαρίσματα — κτλ.*

67) Augusti, Dogmengesch. 36.

68) Lange, Unitarier. 164.

69) Gennadius, de dogm. eccl. 3.

70) So Neander, K.G. I, 2, 796. Derselbe, Genet. Entw. der gnost. Systeme. 293. Die etwaige Verschiedenheit, die zurückbleibt, könnte aus der Mannigfaltigkeit dogmatischer Lehrtropen, in welche der Marcionitismus sich spaltete (vergl. besonders Rhodon bei Euseb. H. E. V, 13.), erklärt werden.

71) Namentlich kann hiezu verglichen werden Tert. adv. Marc. II, 28.: „Deus meus aliquem jussit occidi, tuus semet ipsum voluit interfici.“

72) Adv. Prax. 29.

Zugestandenem? Oder sind diejenigen, welche Tertullian in der hieher bezüglichen Stelle bestreitet, nur im Allgemeinen Anhänger des praxeanischen Unitarismus, so dass auf Praxeas selbst kein Schluss hieraus gezogen werden dürfte [73])? Hatte Tertullian überhaupt authentische Documente über die Christologie seines Gegners vor sich?

Dergleichen Fragen liessen sich, wenn wir über die Aloger ins Klare kommen wollten, noch Unzählige erheben. Denn Unzusammenhängendes, Unklares, Widersprechendes bleibt noch genug übrig. Aber wie es eine Tugend ist zu wissen, was menschlicher Weise gewusst werden kann, so ist es eine nicht geringere, nicht vorgeben zu wissen, was man *nicht* wissen kann.

II. Der Montanismus im Kampf mit der römischen Kirche.

1. Zustand der römischen Kirche.

Praxeas kommt nach Rom. Er weiss den Bischof Eleutherus, der eben zur Anerkennung der „neuen Prophetie“ sich anschickte, umzustimmen, und einen Entschluss entgegengesetzter Art aus ihm hervorzulocken. Der Montanismus ist von nun an eine Secte.

Dieses Schwanken des Eleutheros, „die scheinbare Unbeständigkeit des römischen Stuhls,“ hat papistischen Kirchen-Geschichtschreibern und Commentatoren willkommenen Anlass zu apologetischen Entwicklungen gegeben. Man vergleiche, was Baronius in seinen Annalen, du Valois zu den betreffenden Stellen des Eusebius bemerkt. In Wahrheit aber ist die Frage keine persönliche, sondern eine Zeitfrage. Nicht um dieses oder jenes Individuum handelt es sich, sondern um die allgemeinen kirchlichen Verhältnisse der römischen Gemeinde, ja man kann sagen, der damaligen christlichen Welt.

Was sich im Verfahren des römischen Bischofs abspiegelt,

73) Adv. Prax. 20. Sicut in veteribus nihil aliud tenent, quam: „ego Deus, et alius praeter me non est“ ita in Evangelio responsionem Domini ad Philippum tuentur: „Ego et pater unum sumus“ etc.

ist ein Zeitkampf, — der antijudaistische Umschwung der römischen Kirche, die sich vorbereitende Reaction gegen den Ebionitismus, die sich aufdrängende Nothwendigkeit einer Rückkehr zum Paulinismus. Was als persönliche Fluctuation erscheint, ist auf seine geschichtlichen Bedingungen zurück geführt, eine Fluctuation zweier Systeme. Bis ins letzte Dritttheil des 2ten Jahrhunderts waren zu Rom die Grundsätze des Judenchristenthums in fast ausschliesslicher Geltung gestanden, — ein Zustand der Dinge, den in neueren Zeiten Niemand scharfsinniger beleuchtet hat, als Baur [74]). Er hat den ganzen Zeitraum der römischen Kirche, der zwischen die Abfassung des Römerbriefs und diejenige der Clementinen mitten hinein fällt, als eine Reihe von Entwicklungsstufen aufgefasst, welche das älteste Judenchristenthum durchlief, schrittweise sich läuternd und verklärend, seinen ursprünglichen Grundsätzen aber auch unter dem Drängen einer neuen Zeit mit unwandelbarer Festigkeit treu. Man hat an den Thatsachen, die Baur hervorgezogen hat, gerüttelt, sie nicht umgestossen. Denn wenn Hegesipp — derselbe, dessen ebionitischer Charakter in seinen Fragmenten über Jacobus zu Tage liegt — mit besonderer Beziehung auf die römische Gemeinde versichert, Alles in ihr so gefunden zu haben, *ὡς ὁ νόμος κηρύττει καὶ οἱ προφῆται καὶ ὁ κύριος* [75]), wie ist es möglich, die Beweiskraft dieses Zeugnisses in Abrede zu stellen? Oder, wenn derselbe Hegesipp einen notorischen Ausspruch des Apostels Paulus nichtig und lügenhaft nennt [76]), wie können wir uns der Annahme entziehen, ein grosser Theil der römischen Gemeinde habe über Person und Lehre des Heidenapostels nicht anders geurtheilt, als die clementinischen Homilieen, über deren Antipaulinismus kein Wort weiter verloren werden darf? Oder, wenden wir unsern Blick auf den Hirten des Hermas, auf die clementinischen Homilieen, Schriften, die jedenfalls im Lauf des zweiten Jahrhundert ent-

74) In der Abhandlung: der Apostel Petrus in Rom. Tüb. Zeitschr. 1831, IV, 163 ff.

75) Ap. Eus. H. E. IV, 22.

76) Stephanus Gobarus bei Phot. Cod. 232. Pag. 288. Bekker.

standen sind, wie können sie ohne die obige Voraussetzung in organischen Zusammenhang gebracht werden mit dem religiösen Gesammtbewusstseyn ihrer Zeit und ihrer Umgebung? Für eine atomistische Geschichtsbetrachtung ist es leicht, sie als individuelle Erzeugnisse, dergleichen über Nacht wachsen, auf die Seite zu stellen. Mag dann auch durch die sichersten Zeugnisse verbürgt seyn, dass z. B. der Hirte des Hermas als inspirirte Schrift gelesen und verehrt wurde [77]), — man lässt sich dadurch nicht irren. Wir aber werden den clementinischen Homilieen schon darum einen repräsentativen Charakter nicht absprechen können, weil der Geist, der speculative Tiefsinn, die dialectische Kunst, die das Ganze durchdringt, gewiss nicht auf einen Verfasser schliessen lässt, der unter die Nachzügler der religiösen Zeitbildung gehörte.

Es steht also fest, dass bis tief in die Mitte des zweiten Jahrhunderts hinein die römischen Christen in überwiegender Majorität, wenn man Stimmen zählen wollte, zu einem mehr oder weniger modifizirten Judaismus sich bekannten [78]), und dass die wenigen Elemente, die für eine entgegengesetzte Richtung zeugen könnten, nur für die verdunkelten Reste paulinischer Anordnungen gehalten werden können. Aber wie ist unter diesen Umständen der grosse unläugbare Umschwung, der die letzten Decennien des zweiten Jahrhunderts zu einem so bedeutungsvollen Zeitraum der christlichen Kirche macht, zu begreifen [79])?

---

77) Irenäus citirt ihn so, adv. haer. IV, 20. Im Verlauf, im dritten, vierten Jahrhundert verliert er sein kanonisches Ansehen. Vgl. die Testimonia bei Cotelier, Patr. Apost. I, 68 ff.

78) Das römische Martyrologium (den 26. Mai) erzählt von Eleutheros: „Hic firmavit, ut nulla esca a Christianis repudiaretur, quae rationalis et humana est.“ (Einen ähnlichen Vorgang in der lugdunensischen Gemeinde erwähnt Euseb. H. E. V, 3., s. oben S. 96. Anm. 66.) Eine anachronistische Zurückdatirung, wie so manches Andere, ist wenigstens diese Notiz nicht.

79) Es ist bedauerlich, dass über die ältere Periode der römischen Kirche fast gar keine Data vorhanden sind. Die Zeiten eines Pius, Hygin liegen in fast nebelhaftem Dunkel; selbst die Erinne-

Man muss bis auf Marcion zurück gehen. Marcion kam ums Jahr 140 nach Rom. Die Gnosis lag noch in ihren Anfängen; der Paulinismus stand dem allgemeinen Bewusstseyn ferne; der Hirte des Hermas, der treue Abdruck des religiösen Zustandes jener Zeit war eben jetzt, oder wenigstens nicht lange zuvor, geschrieben worden. Marcion verstand, was seiner Zeit Noth thue, wenn er die Unterscheidung des Judenthums und Christenthums, des Gesetzes und des Evangeliums als erstes Zeitbedürfniss ankündigte, als nächste Aufgabe zukünftigen Fortschritts bezeichnete. Gleich seine erste Rede, mit der er zu Rom auftrat, kündigte diese reformatorische Thätigkeit an. Er legte den römischen Presbytern die Frage vor, was wohl das Wort des Herrn bedeute, man giesse keinen neuen Wein in alte Schläuche, und flicke keinen alten Lappen auf ein neues Kleid [80])? Die Antwort der Presbyter zeigt, dass jene Frage an der Zeit war. Wie es aber immer geht, wenn ein Bedürfniss zum Bewusstseyn gekommen ist, so lässt es sich weder mehr abweisen, noch ignoriren. Marcions Streben fand tiefen Anklang und weit verbreitete Anerkennung, — faciunt favos et vespae, faciunt ecclesias et Marcionitae, sagt einmal Tertullian [81]) — und selbst Diejenigen, die auf der Gegenseite standen, liess es wenigstens nicht ohne Anregung. Störend waren ohne Zweifel die gnostischen Elemente des Systems, aber sie traten im Lehrvortrag zurück; sie waren nur ein Tribut, der der herrschenden Zeitbildung nicht hatte versagt werden können. Die Hauptsache war der ernste Aufruf an den Namen des grossen Heidenapostels, die Erneuerung seiner Grundsätze, und was im Bunde hiemit stand, die Idee einer Reinigung der Kirchen - Lehre, die Predigt eines praktisch - lebendigen

---

rung an dieselben scheint sich unter den spätern Umwandlungen verwischt zu haben. Auch Eusebius bietet nichts, was zum Theil mit seiner mangelhaften Kenntniss des Lateinischen zusammenhängen mag.

80) Epiph. Haer. 42, 2.

81) Adv. Marc. IV, 5. Anderes hieher Gehörige bei BAUR, Gnosis. 292.

Christenthums. Mit diesen Forderungen der neuen Zeit musste man sich, die Gegenseite konnte nicht anders, auseinandersetzen, wenn man nicht das Recht, an der Zeit zu seyn, verlieren wollte [82]).

Hiezu kamen noch andere Zeichen der Zeit. Nicht Marcion war der Einzige, den der Feuereifer des Reformators in die grosse Weltstadt trieb. Ein allgemeiner Zug der strebenden Geister gieng nach Rom, als ob Rom das Feld der Entscheidung wäre über den Glauben der ganzen römischen Welt. Valentin der Gnostiker eilt dorthin, nach ihm Justin der Apologet, Hegesipp der ebionitische Annalist, Polycarp der Repräsentant der kleinasiatischen Kirche, Praxeas der Aloger, Proclus der Montanist. Alle höhern Kräfte der Christenheit strömten ans pulsirende Herz der ewigen Tiberstadt. Das damalige Rom war schon eine Weissagung des künftigen, und dem Glauben ans Kapitol begann der Glaube an den Stuhl Petri sich an die Seite zu stellen. Für eine richtige Würdigung dieser Zeitbewegung ist namentlich die Reise Polycarps von Bedeutung. Dass nicht der Paschastreit die ursprüngliche Veranlassung derselben war, ist schon früher bemerkt worden. Den eigentlichen Grund derselben gibt Irenäus in seinem Schreiben an Victor zwar nicht näher an [83]); in einem andern Fragment jedoch, das Eusebius aufbehalten hat, lässt er nicht undeutlich merken, die Bekämpfung mehrerer Ketzersecten sey die eigentliche Absicht jenes Besuchs gewesen [84]). Oder besser noch: es galt den Ver-

---

82) Die Bedeutung Marcions drückt sich auch in der bekannten Sage aus, er habe eine Jungfrau verführt; d. h. die Kirche war bis auf ihn eine *πάρθενος καθαρὰ καὶ ἀδιάφθορος* (Heges. ap. Eus. III, 32.), *καὶ ὕποθ' ἔφθαρτο ἀκοαῖς ματαίαις*. (Derselbe bei Eus. H. E. IV, 22.)

83) Ap. Eus. H. E. V, 24.: *περὶ ἄλλων τινῶν μικρὰ σχόντες πρὸς ἀλλήλους κτλ.*

84) So Rettberg, Paschastreit. (Illgen 1832. II, 115.) Die Worte des Irenäus (ap. Eus. H. E. IV, 14.) sind: *ὃς ἐπὶ Ἀνικήτου ἐπιδημήσας τῇ Ῥώμῃ πολλοὺς ἀπὸ τῶν προειρημένων αἱρετικῶν* [sc. *τοὺς ἀπὸ Οὐαλεντίνου καὶ Μαρκίωνος*] *ἐπέστρεψεν εἰς τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ.*

such, im Gegensatz gegen die aufkeimenden antijudaistischen und gnostischen Richtungen eine festere Vereinigung der römischen und kleinasiatischen Kirche zu verabreden, zum Zweck gemeinsamer Bekämpfung des ethnisirenden, in der Gnosis wurzelnden Christenthums. Die berühmte Antwort, mit der der Greis den freundlichen Gruss des entgegenkommenden Marcion zurück gab [85]), ist ein, wie für seinen theologischen Charakter überhaupt, so namentlich für seine politisch-kirchlichen Tendenzen charakteristischer Zug.

Doch, was ergibt sich aus dem Allem für unsere Hauptfrage? Mehreres zugleich. Beharrte man bei den bisherigen Grundsätzen, so blieb das Christenthum nur Entwicklungsphase innerhalb des Judenthums [86]). Der Unterschied beider Religionsformen drehte sich um nichts anderes, als um die Anerkennung oder Nichtanerkennung des erschienenen Messias [87]). Der messiasgläubige Jude war Christ [88]). Gegen diese Abstraktion vom concreten Reichthum der christlichen Thatsachen sträubte sich aber der religiöse Sinn. Die Idee eines neuen Bundes, einer neuen Offenbarung, einer neuen Schöpfung war noch nicht in allen Herzen verklungen. Man musste vorwärts zur Erkenntniss der Autonomie des christlichen Prinzips [89]). Das Gleiche ergab sich auf dem kirchlich-politischen Gebiet. Führte man das System des Judaismus folgerichtig durch, so blieb die Kirche eine Secte. Denn an eine universelle Ausbreitung, an eine Katholicität derselben konnte natürlich nicht gedacht werden, so lange man die alte Schranke zwischen Heidenthum und Judenthum festhielt, und den Umweg über das Judenthum zur unerlässlichen Bedingung der Aufnahme ins Christenthum machte.

---

85) Bei Iren. adv. haer. III, 3. Eus. H. E. IV, 14.

86) So sagt Melito in seiner Apologie (Eus. H. E. IV, 26.): „Vor den Zeiten August's blühte das Christenthum unter den Juden." Vgl. du Valois z. d. St.

87) Tert. Apologet. 21.

88) Zullig, Offenb. Joh. I, 209.

89) Dieser Gedanke ist namentlich in den ignatianischen Briefen mit schlagender Klarheit ausgesprochen.

Dieser Erfolg der Dinge gerieth aber nicht nur mit der paulinischen Idee des Universalismus, sondern auch, da man die Bekehrung der Heiden unmöglich hindern konnte, mit dem judenchristlichen Grundsatz der *ἕνωσις τῆς ἐκκλησίας* [90]) in Widerspruch. Man musste der Macht der Verhältnisse sich fügen, auf den ausschliesslichen Vorzug des Judenthums verzichten, die christliche Kirche als eine die Gegensätze des Heidenthums und Judenthums in sich aufhebende Einheit ansehen lernen.—Derselbe Process wiederholt sich im Innern, im theologischen Gebiet der Kirche. Der Gnosticismus war mit dem Anspruch aufgetreten, das höhere pneumatische Christenthum zu seyn. Ein grosser Theil frischer Kräfte hatte sich ihm zugewandt. Dem bisher kirchlichen Glauben drohte Gefahr, zur Parthei herabgesetzt zu werden. Unter diesen Umständen drängte sich mehr als je die Nothwendigkeit auf, Zugeständnisse zu machen, Ausgleichungen zu versuchen, Einheitspunkte fest zu stellen. Die ganze zweite Hälfte des zweiten Jahrhunderts ist unter diesen Gesichtspunkt zu stellen, und als Periode der Vermittlungen aufzufassen. Wenn auch die meisten derselben anfänglich noch zu Gunsten des Judenchristenthums ausfielen, wenn auch das Verhältniss des judaisirenden und ethnisirenden Christenthums noch längere Zeit ein fluctuirendes blieb, — auch das Schwanken des Eleutherus in Betreff der Montanisten legt Zeugniss hiefür ab — so war doch das Ziel vorgezeichnet, in welchem jene Bewegung früher oder später zur Ruhe kommen sollte. Der Grundgedanke der jetzt werdenden katholischen Kirche, die richtige Mitte der Gegensätze zu seyn, drängte zum Paulinismus hinüber. Und eben dieser Paulinismus, und nur dieser Paulinismus — es kann diess nicht stark genug accentuirt werden — war im Laufe der beiden ersten Jahrhunderte der Träger des christlichen Gedankens, der Hüter seines heiligen Feuers gewesen. So war die erste Reformation geschehen; nach hundertjähriger Irrfahrt war

90) Diesen Grundsatz spricht z. B. auch Hegesipp aus, ap. Euseb. H. E. IV, 23.: *οἱ αἱρετικοὶ ἐμέρισαν τὴν ἕνωσιν τῆς ἐκκλησίας κτλ.* Aehnlich Ep. Petr. ad Jac. 2.

die Odyssee des ältesten Christenthums vollendet, der heimathliche Boden war wieder gefunden.

2. Victor, der Presbyter Cajus und die Gegner der Montanisten.

Die im Voranstehenden nach ihren Motiven geschilderte Reaktion gegen das Judenchristenthum vollendete sich unter dem Episcopat des Victor. Niemand scheint die Grundbedingung der werdenden katholischen Kirche, eine Ueberwindung des Gegensatzes zwischen Judenchristenthum und Heidenchristenthum zu seyn, klarer durchschaut, Niemand die Combination der paulinischen Idee des Universalismus, mit der petrinischen Idee der Einheit schärfer vollzogen zu haben, als dieser erste Papst. Die Geschichte hat von ihm leider nur Eine That überliefert, doch eine solche, die eine Fülle von Beziehungen in sich enthält — den Bannstrahl, den er, der erste unter den römischen Bischöfen, gegen eine andere Provinzialkirche schleuderte, schleuderte im Interesse des Antijudaismus und im Interesse der römischen Tradition. Wir haben hier alle Faktoren des Papstthums: die Idee einer Centraleinheit, die Behauptung einer Prärogative des römischen Stuhls, und endlich das Bestreben, die richtige Mitte der Zeitgegensätze festzuhalten, oder, was für den gegenwärtigen Augenblick eins und dasselbe war, das Uebergewicht des Judaismus zu brechen.

Ueber das mittlere dieser Momente, den Vorzug der römischen Kirche liefern uns die Documente jener Zeit bemerkenswerthe Andeutungen. In der Streitunterredung zwischen dem Montanisten Proclus und dem Presbyter Cajus wurden die Ansprüche der kleinasiatischen und römischen Kirche gegenseitig abgewogen. Der Satz des Proclus lautet: „*Μετὰ τȣ̃το δὲ προφήτιδες τέσσαρες αἱ Φιλίππȣ γεγένηνται ἐν Ἱεραπόλει τῇ κατὰ τὴν Ἀσίαν· ὁ τάφος αὐτῶν ἐςιν ἐκεῖ, καὶ ὁ τȣ̃ πατρὸς αὐτῶν*“ [91]). Die Gegeninstanz des Cajus lautet: „*Ἐγὼ δὲ τὰ τρόπαια τῶν ἀποςόλων ἔχω δεῖξαι· ἐὰν γὰρ θελήσῃς ἀπελθεῖν ἐπὶ τὸν Βα-*

91) Euseb. H. E. III, 31.

τικανὸν, ἢ ἐπὶ τὴν ὁδὸν τὴν Ὠςίαν, εὑρήσεις τὰ τρόπαια τῶν ταύτην ἱδρυσαμένων τὴν ἐκκλησίαν“ 92). Früher schon scheint zwischen Victor und Polycrates das gleiche Beweisverfahren eingeschlagen worden zu seyn. Der Letztere beginnt seine Aufzählung der kleinasiatischen Kirchenheroen mit den Worten: „*καὶ γὰρ καὶ κατὰ τὴν Ἀσίαν μεγάλα ςοιχεῖα κεκοίμηται*“ 93), ohne Zweifel, weil Victor zuvor auf die *ςοιχεῖα* der römischen Kirche, die Apostel Petrus und Paulus, sich berufen hatte 94). Man sieht, es ist die Apostolicität der betreffenden Kirchen, auf welche von beiden Seiten appellirt wird: aber je mehr die apostolischen Gründer der römischen Kirche in eigenthümlicher Weise aus der Reihe der übrigen Apostel hervorragten, um so höher wollte auch Victor, vom Bewusstseyn seiner bischöfflichen Succession getragen, die oberherrliche Auctorität dieser Kirche geachtet wissen. Der römische Stuhl begann als der Stuhl Petri, als der bevollmächtigte Sitz des Apostelfürsten sich zu constituiren.

Selbst im N. T. finden sich Spuren dieses Kirchenstreits. Wenn es überhaupt unläugbare Thatsache ist, dass im vierten Evangelium der Apostel Petrus hinter den Apostel Johannes zurück gestellt wird, so geschieht diess in dem später hinzugefügten 21sten Capitel in den markirtesten Zügen. Johannes erkennt den Auferstandenen zuerst vermöge einer tiefern Sympathie: Petrus kommt seinem Mitjünger durch rasche That zuvor. Der Primat, der dem Letztern um der praktischen Tüchtigkeit willen, die sich auch in diesem charakterischen Zuge ausspricht, ertheilt worden war, wird ihm auch ferner zugestanden, aber an die demüthigende Erinnerung seiner Verläugnung geknüpft. Sein näheres Verhältniss zu Christus ist also kein ausschliessliches. Wenn er es nun dennoch als ein solches auffasst, unter Misskennung der eigenthümlichen Berechtigung des Johannes, so ist eine prägnante Hinweisung auf die letztere ganz geeignet, ihn in die Schranken seiner Befugnisse zurück-

92) Euseb. H. E. II, 25.
93) Euseb. H. E. V, 24. cl. III, 31.
94) Routh, reliq. sacr. I, 375.

zuweisen. Eine Rivalität beider Apostel zieht sich unverkennbar durch die ganze Erzählung hindurch. Weisse hat in dieser Beziehung ihren symbolischen Charakter gut durchschaut [95]); nur ist die Deutung, die er gibt, zu unabhängig von den unmittelbaren geschichtlichen Bedingungen und Motiven jener Zeit. Die Erzählung ist offenbar eine Projection der Streitigkeiten, die zwischen der orientalischen und occidentalischen Kirche unter Polycrates und Victor mit so grosser Erbitterung geführt wurden. Jene appellirte an die höhere Würde des Johannes [96]), diese an diejenige des Petrus. Der Prärogativstreit beider Kirchen wurde zu einem Rangstreit beider Apostel. Diesen kirchlich-politischen Verhältnissen der Gegenwart, im Interesse der orientalischen Kirche einen entsprechenden Ausdruck gegeben zu haben, diess ist die wahre Bedeutung — zwar nicht der Begebenheit selbst nach ihrem stofflichen Charakter, aber der vorliegenden Darstellung nach ihrer Anlage und ihrer Zeichnung [97]).

Es kann die Frage aufgeworfen werden, ob nicht auch der dritte Brief Johannis unter den gleichen Gesichtspunkt zu stellen sey. Der erste sichere Zeuge für ihn ist Origenes; Irenäus kennt ihn noch nicht: er scheint also, wie das 21ste Capitel des Evangeliums, dem Ende des zweiten Jahrhunderts seinen Ursprung zu verdanken. Ist er ächt, so ist das Meiste an ihm räthselhaft. *Ἔγραψα τῇ ἐκκλησίᾳ, ἀλλ᾽ ὁ φιλοπρωτεύων αὐτῶν Διοτρεφὴς οὐκ ἐπιδέχεται ἡμᾶς. Διὰ τοῦτο, ἐὰν ἔλθω, ὑπομνήσω αὐτοῦ τὰ ἔργα, ἃ ποιεῖ, λογοῖς πονηροῖς φλυαρῶν ἡμᾶς· καὶ μὴ ἀρκούμενος ἐπὶ τούτοις οὔτε αὐτὸς ἐπιδέχεται τοὺς ἀδελφοὺς καὶ τοὺς βουλομένους κωλύει καὶ ἐκ τῆς ἐκκλησίας ἐκβάλλει.* Wer ist dieser Diotrephes, der sich solches gegen die Apostel unterstehen durfte? Es möge die Vermuthung erlaubt seyn, der Name sey ein symbolischer, um seines ethnisirenden Charakters willen absichtlich gewählter, auf

95) Weisse, evang. Gesch. II, 406.

96) Vgl. den Brief des Polycrates ap. Eus. H. E. V, 24.

97) Ich bemerke, dass Irenäus das 21. Capitel des Joh. nicht kennt, auch Tertullian meines Wissens es nicht citirt.

den römischen Bischof abgesehener. Auf Victor trifft Alles zu [98]), auch das Prädikat *φιλοπρωτεύων*, denn die römischen Bischöfe begannen schon jetzt sich „episcopi episcoporum" zu nennen [99]). Der dritte johanneische Brief ist also, wenn jene Vermuthung sich bestätigt, eine dem apostolischen Haupt der kleinasiatischen Kirche im Namen dieser Kirche in den Mund gelegte Protestation gegen die Anmassungen des römischen Episcopats.

Blicken wir auf den Montanismus zurück. Welches Schicksal ihm unter den innern Umwälzungen der römischen Kirche, wie sie im Vorstehenden geschildert worden sind, bevorstand, lässt sich leicht ermessen. Praxeas wenigstens scheint bei Victor in hoher Gunst gestanden zu seyn. In dem pseudotertullianischen Häretiker-Katalog ist die Notiz enthalten: „Post hos omnes etiam Praxeas quidam haeresin intulit, quam Victorinus corroborare curavit" [100]). Aber der einzige Victorinus aus jener Zeit, von dem wir wissen, der Bischof Victorinus von Petavium, lebte erst unter Diocletian [101]). Ohne Zweifel ist also in unserer Stelle der römische Bischof Victor gemeint [102]), dessen Name wohl nur aus Verwechslung mit seinem Nachfolger Zephyrin jene Umgestaltung erlitten hat. Ist diese Vermuthung richtig, so erklärt sich Alles leicht. Ein allgemeiner Eifer des Widerspruchs gegen den Montanismus war erwacht. Eine Gegenschrift drängte die andere. Zu Claudius Apollinaris, dessen

---

98) Socr. H. E. V, 22. Pag. 247. Vales.: *Βίκτωρ ἄμετρα θερμανθεὶς ἀκοινωνησίαν τοῖς ἐν τῇ Ἀσίᾳ τεσσαρεσκαιδεκατίταις ἀπέστειλεν.* Euseb. H. E. V, 24.: *Βίκτωρ στηλιτεύει διὰ γραμμάτων ἀκοινωνήτους πάντας τοὺς ἐκεῖσε ἀνακηρύττων ἀδελφούς.* Epiph. Haer. 70, 9.: *χρόνοις Πολυκάρπου καὶ Βίκτωρος ἡ ἀνατολὴ πρὸς τὴν δίσιν διαφερομένη εἰρηνικὰ παρ' ἀλλήλων οὐκ ἐδέχετο.*

99) Tert. pud. 1.: Audio etiam edictum esse propositum et quidem peremtorium; pontifex scilicet maximus, quod est, episcopus episcoporum edicit: Ego etc.

100) Tert. de praescr. 53.

101) Routh, reliq. sacr. III, 235 ff.

102) Dieselbe Vermuthung bei Gieseler, K.G. I, 239. not. d.

schon gedacht worden ist [103]), kamen noch Apollonius [104]), Miltiades [105]), der römische Cajus [106]), Serapion [107]), der alexandrinische Clemens [108]), vielleicht noch Asterius Urbanus [109]), Rhodon [110]) und Soter [111]) hinzu. „Fructicaverant avenae Praxea-

---

103) Ueber seine Gegenschrift gegen den Montanismus Euseb. H. E. IV, 27. Theod. fab. haer. III, 7.

104) Fragmente seiner Gegenschrift Eus. H. E. V, 18. Vgl. Cave, hist. litt. I, 86.

105) Eus. H. E. V, 17. Tert. adv. Val. 5.

106) Eus. H. E. III, 28. 31. VI, 20. II, 25. Phot. Cod. 48. Pag. 12. Bekker.

107) Eus. H. E V, 19.

108) Angeführt Strom. IV, 13. Pag. 605. Potter.

109) Die Erklärung der Worte des Eusebius H. E. V, 16. (Hein. II, 81.) — *ἐν τῷ αὐτῷ λόγῳ τῷ κατὰ Ἀςέριον Οὐρβανὸν* — ist unsicher; vgl. die Anmerkungen von du Valois und Heinichen. Zum Theil hängt hievon die Entscheidung ab über den Verfasser der Fragmente, die Eusebius ohne Nennung des Namens mittheilt. Von den Meisten wird Asterius Urbanus für diesen Auct. Anonym. gehalten. Z. B. von du Valois z. d. St. Tillemont, Mémoir. II, 430. 441. 670. Longuerue, Dissert. de Montanist. §. XIV. Pag. 265. Dodwell, Dissert. Cypr. §. XI. Pag. 44. (vgl. jedoch dessen Dissert. Iren. §. XXXVIII. Pag. 369.) Galland. Bibl. Patr. Tom. III. Proleg. c. II. Baumgarten-Crusius, Handbuch. I, 182. Rothe, Anfänge. 578. Hieronymus nennt bald den Rhodon als Verfasser jener Fragmente (de vir. illustr. 37.), bald den Apollonius (ebendaselbst 40.). Rufin und Nicephorus (H. E. IV, 23.) halten den Claudius Apollinaris dafür. Lequien (Oriens christianus Tom. I, 833 f.) combinirt in letzterer Beziehung Folgendes: das römische Martyrologium gedenkt unter dem 22. Oct. eines Bischofs Avercius in Hierapolis, der unter dem Kaiser Antonin geblüht habe. Wie nun, fährt Lequien fort, wenn dieser Avircius identisch wäre mit jenem Avircius Marcellus, dem der spätere Bischof von Hierapolis, Apollinaris, vielleicht damals Presbyter, in dieser Eigenschaft von Avercius beauftragt (*ἐπιταχθεὶς ὑπό σȣ* Eus. a. a. O.), seine Schrift gegen die Montanisten gewidmet hat? — Allein Apollinaris ist auf keinen Fall der Verfasser jener Fragmente. Eusebius scheint seinen Namen selbst nicht gewusst zu haben.

110) Vgl. die vorangehende Anm.

111) S. oben S. 254. Anm. 18.

nae," klagt Tertullian [112]), und mit schneidender Bitterkeit höhnt er an einem andern Ort [113]): „Ich kenne Hirten unter euch, in pace (d. h. bei der Verfolgung der Montanisten) leones, in proelio (bei Christen-Verfolgungen) cervos." Vergeblich appellirte der Montanismus an die Tradition seines Vaterlandes. Seine Zeit war um. Er sollte zum warnenden Beispiel dienen, dass auch die Orthodoxie, wenn sie gegen die Bewegung der Zeit sich fixirt, wenn sie vom Fortschritt der dogmatischen Bildung überflügelt wird, zur Heterodoxie werden kann.

Unter den merkwürdigen Gestalten der Victor'schen Periode muss noch des Presbyters Cajus näher gedacht werden, obwohl aus den zerstreuten Notizen, die von ihm überliefert sind, nur so viel mit Gewissheit hervorgeht, dass sein theologischer Charakter ebenfalls ein antijüdischer, ethnisirender war. Da er die johanneische Apokalypse dem Cerinth zuschrieb, überdiess seine Opposition gegen den Montanismus bekannt ist, haben ihn Storr und Eichhorn [114]) für einen Aloger erklärt. Es ist diess möglich; auch des Hippolytus „κεφάλαια πρὸς Γάϊον" [115]) sprechen dafür: doch wäre eine bestimmte Behauptung zu gewagt. Photius erzählt von ihm: „χειροτονηθῆναι αὐτὸν καὶ ἐθνῶν ἐπίσκοπον" [116]). Auch dieser Umstand deutet, wenn gleich das Nähere uns unbekannt ist [117]), auf ein engeres Verhältniss dieses Kirchenlehrers zur heidenchristlichen Parthei hin. In der Streitunterredung mit dem Montanisten Proclus soll Cajus, wie Eusebius erwähnt, den Hebräerbrief für unpaulinisch erklärt haben. „Τῶν δι' ἐναντίας [d. h. der Montanisten] τὴν περὶ τὸ συντάττειν καινὰς γραφὰς προπέτειάν τε καὶ τόλμαν ἐπιστομίζων τῶν τοῦ ἱεροῦ ἀποστόλου δεκατριῶν μόνων ἐπιστολῶν

---

112) Adv. Prax. 1.
113) De cor. 1.
114) Storr, Zweck der evang. Gesch. 63. Eichhorn, Einl. ins N. T. II, 413 f.
115) S. oben S. 224. Anm. 7.
116) Phot. Cod. 48. Pag. 12. Bekker.
117) Vgl. übrigens Baur, der Apostel Petrus in Rom, a. a. O. 204. Anmerk.

μνημονεύει, τὴν πρὸς ἑβραίες μὴ συναριθμήσας ταῖς λοιπαῖς, ἐπεὶ καὶ εἰς δεῦρο παρὰ Ῥωμαίων τισὶν ἐ νομίζεται τε̃ ἀποςόλε τυγχάνειν" [118]). Die Montanisten scheinen sich also vorzugsweise auf den Hebräerbrief gestützt zu haben. Etwa um des Widerspruchs willen, den er gegen die zweite Busse erhebt [119])? Oder weil sie sich der typologischen Verknüpfung der alt- und neutestamentlichen Oekonomie erfreuten — denn auch sie huldigten der Allegorie [120])? — Oder weil die Logoslehre des Briefs ihnen zusagte? Oder weil der Hebräerbrief in ursprünglicher Beziehung stand zu jenen kirchlichen Kreisen Kleinasiens, aus denen der Montanismus selbst hervor gegangen ist? Die entgegengesetzten Motive des Cajus sind nicht weniger unklar. Hatte er bei den eben jetzt entbrannten Pönitenzstreitigkeiten das Interesse, die römischen Grundsätze gegen die betreffenden Stellen des Hebräerbriefs sicher zu stellen? Oder theilte er mit den Alogern die Verwerfung der Allegorie [121])? Oder war es die Condescendenz des Briefs zum Standpunkt des Judaismus, woran er sich stiess? Oder waren es überhaupt nicht dogmatische, sondern historisch-kritische Gründe, von denen er ausgieng? Die aufgeworfenen Fragen liessen sich leichter beantworten, wenn die bisherigen Untersuchungen über die älteste Geschichte des Hebräerbriefs sicherere Resultate zu Tag gefördert hätten; so aber kann sogar noch die Vorfrage gestellt werden, ob Cajus überhaupt *im Gegensatz* gegen die Montanisten sein Verwerfungs-Urtheil über den Brief ausgesprochen habe [122]). —

118) Eus. H. E. VI, 20.

119) Hebr. VI, 4 ff. Tertullian beruft sich auf diese Stelle (de pud. 20.), allein er schreibt den Brief dem Barnabas zu. Bleek, Einl. 113. Hieronymus (ad Jovin. II, 3. Tom. II, 325. Vallars.) bemerkt zu der angeführten Stelle des Hebräerbriefs: „Ne Montanus et Novatus hic rideant, qui contendunt, non posse renovari per poenitentiam eos etc."

120) Epiph. Haer. 48, 4. 7.

121) Diess scheint aus seinem Urtheil über die johanneische Apokalypse hervorzugehen. Lücke, Einl. in die Offenb. 331.

122) Bleek, Einl. in den Hebräerbr. 120. 126. läugnet es. Allein der Zusammenhang der Worte des Eusebius, namentlich das Participium ἐπιςομίζων, spricht allzudeutlich fürs Gegentheil.

Eine andere Notiz über Cajus bietet Photius, wenn er ihn zum Verfasser des „kleinen Labyrinths“ macht [123]). Diess wäre an und für sich nicht unmöglich. Die Theodotianer werden zwar ebenfalls als Ausläufer der Aloger bezeichnet: allein Cajus könnte Veranlassung gehabt haben, sich gegen Männer zu erheben, denen eine Uebertreibung seiner eigenen Richtung Schuld gegeben werden mochte. Hat ja doch auch Victor, der Gönner des Unitariers Praxeas, den Unitarier Theodot aus der Kirchengemeinschaft ausgestossen. Die Angabe des Photius ist jedoch blosse Vermuthung [124]). Eusebius sagt ausdrücklich, er gebe seine Nachrichten über die Artemoniten aus einer Schrift, die nicht *τὴν προςηγορίαν τῶν συγγεγραμμένων* führe; auf keinen Fall ist sie ihm unter dem Namen des Cajus bekannt geworden. — Endlich hat man auch das muratorische Fragment dem Cajus zuschreiben wollen [125]). Ohne allen Grund. Denn um nur Einer Gegeninstanz zu gedenken — Cajus verwarf die Apokalypse als ein unterschobenes Machwerk des Cerinth: der anonyme Verfasser unseres Fragments erklärt sie für eine kanonisch anerkannte Schrift [126]). Nach diesem Allem bleiben uns sehr wenige positive Daten über einen Mann, der jedenfalls in theologischer und kirchlicher Beziehung eine epochemachende und einflussreiche Wirksamkeit auf seine Zeit ausgeübt hat.

Werfen wir noch einen Blick auf den Gang, den die römische Kirche nach Victor eingeschlagen hat. Wenige Jahre nach Victor's Tode, unter Zephyrin, erfolgte das bekannte Pönitenz-

---

123) Cod. 48. Pag. 12. Bekker. Niceph. Hist. Eccl. IV, 21. Eine Zusammenstellung der verschiedenen Daten, aus denen der obige Schluss des Photius gezogen zu seyn scheint, siehe bei Baumgarten-Crusius, Handbuch der Dogmengesch. I, 195. Derselbe, jedoch schwankender Compend. I, 98.

124) So auch Gieseler, K.G. I, 240. not. f. Jachmann, über die K.G. des Eusebius. Illgen's Zeitschr. 1839. II, 52.

125) Muratori, Antiq. ital. med. aevi. III, 851. Galland. Bibl. Patr. Tom. II. Prolegg. XXII. Freindaller, Caji Presb. frag. aceph. de canone. Linz 1803. Dagegen Stosch, de libr. N. T. canone. §. LXIII.

126) Routh, reliq. sacr. IV, 5.: „Apocalypses Joannis — recipimus.“

edikt [127]), das den Gegensatz gegen die montanistische „Gemeinschaft der Heiligen“ vollendete, und der katholischen Kirche ihre breite Unterlage gab. Nicht minder bedeutsam, eine Weissagung des Künftigen, war der Titel: „Episcopus episcoporum,“ den sich der römische Bischof in diesem Erlasse beilegte. Vergeblich suchten, einige Jahrzehnde später, die Novatianer gegen das ethnisirende System der letzten Päpste zu reagiren, und die praktischen Grundsätze der Montanisten zu erneuern: sie mussten aus der katholischen Kirche ausscheiden. Um dieselbe Zeit war es, als der Streit über die Ketzertaufe ausbrach. Stephanus trat, was Verfahren und Grundsätze betrifft, in die Fussstapfen Victors. Sein Grundsatz, wie Cyprian ihn darstellt: „etiam de Marcionis baptismo, item Valentini et Apelletis et ceterorum blasphemantium in Deum filios Dei nasci“ [128]), bringt offenbar die Ausschliesslichkeit der Kirche ihrer Katholicität zum Opfer, huldigt also derselben ethnisirenden Tendenz, die Zephyrin's Edikt in anderer Weise ausspricht [129]). Aber auch die Idee des Papstthums tritt in diesem Streite deutlicher hervor, als je früher [130]). Es ist ein Glück, dass die Documente jener Verhandlungen uns erhalten worden sind: sie werfen auf Victors Stellung und Tendenzen ein helles Licht zurück. Auf Stephanus folgte Dionysius, dessen immanente Hypostasentrinität nach ihrer Bedeutung für die vorliegende Frage schon bei früherer Gelegenheit gewürdigt worden ist. Diese Thatsachen legen Zeugniss genug ab, wie mächtig, wie nachhaltig der Umschwung der römischen Dinge war, dessen Wendepunkt durch Victors Episcopat bezeichnet wird.

---

127) S. oben S. 69. Anm. 194.

128) Cypr. Ep. 74.

129) Alle judaisirenden Secten, Montanisten, Novatianer, Donatisten, ganze Provinzialkirchen, wie die montanistisch-tingirte afrikanische bekannten sich zur Wiedertaufe.

130) Firmilian in Ep. Cypr. 75.: „Atque ego juste indignor ad hanc tam apertam Stephani stultitiam, quod, qui sic de episcopatus sui loco gloriatur, et se successionem Petri tenere contendit, super quem fundamenta ecclesiae collocata sunt, multas alias petras inducat.“

3. Motive des Bruchs.

Was im vorangehenden Abschnitt über die innere Revolution der römischen Kirche aus einander gesetzt worden ist, diess ist Alles, auf das Verhältniss desselben zum Montanismus angewandt, ein Erklärungsgrund der gegenseitigen Entzweiung. Im Einzelnen kann noch auf nachstehende zwei Eigenthümlichkeiten des Montanismus, die auf die Entscheidung des römischen Bischofs mit eingewirkt haben mögen, aufmerksam gemacht werden.

I. Zuerst auf seine antihierarchische Tendenz, die aus seinem Prinzip und seinem Charakter mit innerer Nothwendigkeit hervorgieng. Seine Prophetie widerstrebte jeder politischen Gliederung der christlichen Gemeinschaft. Daher die gereizten Urtheile, die er über die katholische Kirche, über ihre Trennung des Klerus- und Laienstandes fällte. Seine eigene Kirchen-Verfassung war ohne Zweifel demokratisch, oder auf die Idee einer patriarchalischen Propheten-Regierung gebaut, obwohl nicht ganz klar ist, was Hieronymus berichtet: „Apud nos Apostolorum locum episcopi tenent, apud eos episcopus tertius est. Habent enim primos de Pepuza Phrygiae patriarchas, secundos, quos appellant cenonas [131]), atque ita in tertium paene et ultimum locum episcopi devolvuntur“ [132]). War es wirklich zur Zeit des Hieronymus so, so lässt sich doch daraus nicht auf die ursprünglichen Einrichtungen der Montanisten zurückschliessen. Bei Tertullian wenigstens findet sich keine Spur einer andern, als der hergebrachten Kirchenordnung [133]).

131) Die Bedeutung von diesem Wort ist ungewiss. Nach Danz (Lehrb. I, 129.) sind die cenones = οἰκονόμοι, wie einige Handschriften lesen, nach Baumgarten-Crusius (Handbuch. I, 179.) = κανόνες, was im gemeinen Griechischen nicht ungewöhnlich sey auch für Personen. Derselbe neuerdings (Compend. I, 96.) = Heilsgenossen cl. 2. Cor. 8, 24. Das Erste hat am Meisten für sich, da die Montanisten eine gemeinschaftliche Kasse zum Unterhalt ihrer Propheten aufgestellt zu haben scheinen. Apoll. ap. Eus. H. E. V, 18. Der Montanist Theodot wird einmal ἐπίτροπος genannt. Eus. H. E. V, 16. S. du Valois z. d. St.

132) Hieron. Ep. ad Marc. 41. (54.) I, 189. Vallars.

133) Neander, Antignosticus. 205.

Der Montanismus gieng aber einer ungünstigen Zukunft entgegen. Um die Mitte des zweiten Jahrhunderts begann die Hierarchie sich fester zu begründen und allseitiger auszubilden. Die ignatianischen Briefe erschienen, diese pseudoisidorischen Decretalen des zweiten Jahrhunderts. Mit nicht geringerem Eifer, als in diesen geistvollen Briefen, wird die Monarchie im Himmel und auf Erden, die Monarchie Gottes, wie die Monarchie des Bischofs in den clementinischen Homilieen vertheidigt [134]). So sehr also war die Idee einer monarchischen Verfassung der Kirche in den Vordergrund des Zeitbewusstseyns getreten, dass von den entgegengesetztesten Seiten aus, von Seiten des paulinischen, wie des petrinischen Christenthums der Versuch gemacht wurde, jenen Gedanken der eigenen Richtung zu vindiciren, ins eigene System zu verweben. Grund genug für die römischen Bischöfe, sich einer Richtung entgegen zu setzen, welche, wenn sie in Geltung blieb, die Auflösung des kirchlichen Organismus und der kirchlichen Einheit hätte herbeiführen müssen [135]).

Von hier aus wird ein anderer charakteristischer Zug der Victor'schen Periode begreiflich, die Energie, mit der sie den Chiliasmus bekämpfte. Im ersten Jahrhundert und in der ersten Hälfte des zweiten war der Grundstein des christlichen Volksglaubens die Erwartung der bevorstehenden Wiederkunft des Herrn. An eine feste Constituirung der Kirche, an ein geschlossenes Kirchenregiment konnte dabei nicht gedacht werden. Erst in dem Maase, als jene Hoffnung zurücktrat, und man sich an den Gedanken eines irdisch-geschichtlichen Himmelreichs gewöhnte, das ein Abbild des jenseitigen Himmelreichs seyn, und nach den Gesetzen der jüdischen Theokratie regiert werden sollte: war die Möglichkeit der Herstellung einer monarchischen Kirchen-Verfassung gegeben. Die Verwirklichung des

---

134) Namentlich Hom. III, 61 f. 66. Ep. ad Jac. 17.

135) Hierauf bezieht sich ohne Zweifel die Andeutung Tertullians: Praxeas — falsa de *prophetis et ecclesiis eorum* [der Montanisten] adseverando episcoporum romanum coegit, litteras pacis revocare (adv. Prax. 1.).

Begriffs der katholischen Kirche und die Opposition gegen jüdischen Chiliasmus sind daher nur Kehrseiten eines und desselben Gedankens. Auch in dieser Beziehung ist die Haltung der clementinischen Homilieen und der ignatianischen Briefe bemerkenswerth.

Wenn daher Rothe die Hierarchie der katholischen Kirche als das Frühere, die unorganische Kirchen-Verfassung der Montanisten als das Spätere erscheinen lässt, so ist der Anachronismus dieses Verfahrens einleuchtend. Der ernstliche, in Fleisch und Blut übergegangene Glaube an ein nahe bevorstehendes tausendjähriges Reich ist, wie schon gesagt, mit der Idee einer katholischen Kirche unvereinbar. Und doch war jene Erwartung bis gegen den Ausgang des zweiten Jahrhunderts allgemeiner Kirchenglaube. Es kann also auch der Zerstörung Jerusalems, die Rothe zum Wendepunkt der ältesten christlichen Zeit macht, nicht jene hohe Wichtigkeit beigemessen werden. Rothe lässt durch die genannte Katastrophe die Losreissung des Christenthums vom Judenthum, die Einigung der Petriner und Pauliner [136]), die Gründung der christlichen Kirche herbei-

136) Neben dem schon oben über das Verhältniss dieser beiden Richtungen Auseinandergesetzten, mögen noch folgende 4 Stellen, die *alle* nicht nur nach der Zerstörung Jerusalems, sondern nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts geschrieben sind, verglichen werden:

Ignat. ad Ephes. 12.: *Συμμύϛαι ἐϛὲ Παύλȣ τȣ͂ ἁγιασμένȣ, τȣ͂ μεμαρτυρημένȣ, ἀξιομακαρίϛȣ, ȣ͂ γένοιτό μοι ὑπὸ τὰ ἴχνη εὑρεθῆναι, ὅτ' ἂν θεοῦ ἐπιτύχω, ὃς ἐν πάσῃ ἐπιϛολῇ μνημονεύει ὑμῶν ἐν Χριϛῷ Ἰησȣ͂.*

Polycarp. ad Philipp. 3.: *Οὔτε ἐγὼ, ὔτε ἄλλος ὅμοιος ἐμοὶ δύναται παρακολȣθῆσαι τῇ σοφίᾳ τȣ͂ μακαρίȣ καὶ ἐνδόξȣ Παύλȣ· ὃς γενόμενος ἐν ὑμῖν κατὰ πρόσωπον τῶν τότε ἀνθρώπων, ἐδίδαξεν ἀκριβῶς καὶ βεβαίως τὸν περὶ ἀληθείας λόγον· ὃς καὶ ἀπὼν ὑμῖν ἔγραψεν ἐπιϛολὰς, εἰς ἃς ἐὰν ἐγκύπτητε, δυνήσεσθε οἰκοδομεῖσθαι εἰς τὴν δοθεῖσαν ὑμῖν πίϛιν — προαγȣ́σης τῆς ἀγάπης* (vgl. hiezu oben S. 265.) *κτλ.*

2. Petr. III, 15 f.: *Καθὼς καὶ ὁ ἀγαπητὸς ἡμῶν ἀδελφὸς Παῦλος κατὰ τὴν αὐτῷ δοδεῖσαν σοφίαν ἔγραψεν ὑμῖν, ὡς καὶ ἐν πάσαις ταῖς ἐπιϛολαῖς, λαλῶν ἐν αὐταῖς περὶ τȣ́των, ἐν οἷς ἐϛι δυς-*

geführt werden. So gross, so erschütternd sey der Eindruck gewesen, den diess offenkundige Gericht Gottes auf die damalige Christenwelt gemacht habe. Doch wie? man hoffte ja noch um die Mitte des zweiten Jahrhunderts ein Herabkommen des himmlischen Jerusalems — und was ist diese Hoffnung eines neuen irdischen Jerusalems anders, als die Nichtratifikation der faktischen Zerstörung des alten?

II. Gehen wir auf den *zweiten* der oben bemerklich gemachten Punkte über. Es ist bekannt, dass die Ebioniten nach ihrer dualistischen Weltansicht die ganze gegenwärtige Welt

---

νόητά τινα ἃ οἱ ἀμαθεῖς καὶ ϛρεβλȣ̃σιν, ὡς καὶ τὰς λοιπὰς γραφὰς πρὸς τὴν ἰδίαν αὐτῶν ἀπώλειαν. Origenes gedenkt des zweiten petrinischen Briefs zuerst.

Const. Apost. II, 57.: (*Ἀναγινωϛκέσθωσαν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ*) *καὶ ἐπιϛολαὶ Παύλȣ, τȣ̃ συνεργȣ̃ ἡμῶν, ἃς ἀπέϛειλε ταῖς ἐκκλησίαις καθ᾽ ὑφήγησιν τȣ̃ ἁγίȣ πνεύματος κτλ.* VI, 14.: *Παῦλος ὁ τῶν ἐθνῶν διδάσκαλος, τὸ σκεῦος τῆς ἐκλογῆς.* Anderes aus den apostolischen Constitutionen bei Baur, Ursprung des Episcopats. 139 f.

Ep. Petr. ad Jac. 2. sagt Petrus: *Τίνες γὰρ τῶν ἀπὸ ἐθνῶν τὸ δι᾽ ἐμοῦ νόμιμον ἀπεδοκίμασαν κήρυγμα, τȣ̃ ἐχθρȣ̃ ἀνθρώπȣ* (offenbar Paulus) *ἄνομόν τινα καὶ φλυαρώδη προσηκάμενοι διδασκαλίαν· καὶ ταῦτα ἔτι μȣ περιόντος ἐπεχείρησάν τινες, ποικίλαις τισὶν ἑρμηνείαις τȣ̀ς ἐμȣ̀ς λόγȣς μετασχηματίζειν, εἰς τὴν τȣ̃ νόμȣ κατάλυσιν, ὡς καὶ ἐμȣ̃ αὐτοῦ ȣ̔́τω φρονȣ̃ντος· ὅπερ ἀπείη· τὸ γὰρ τοιȣ̃το ἀντιπράσσειν ἐϛὶ τῷ τȣ̃ θεȣ̃ νόμῳ, τῷ διὰ Μωϋσέως ῥηθέντι καὶ ὑπὸ τȣ̃ κυρίȣ ἡμῶν μαρτυρηθέντι περὶ τῆς ἀϊδίȣ αὐτȣ̃ διαμονῆς.*

Clem. Hom. XVII, 19 f. Petrus zu einem Pseudoapostel: *Εἰ μὴ ἀντικείμενος ἦς, ȣ̓κ ἄν με διαβάλλων τὸ δι᾽ ἐμȣ̃ κήρυγμα ἐλοιδόρης· εἰ κατεγνωσμένον με λέγεις* (Gal. II, 11.), *θεȣ̃ τȣ̃ ἀποκαλύψαντός μοι τὸν Χριϛὸν κατηγορεῖς· ἀλλ᾽ εἴπερ ἀληθῶς τῇ ἀληθείᾳ συνεργῆσαι θέλεις, μάθε πρῶτον παρ᾽ ἡμῶν, ἃ ἡμεῖς παρ᾽ ἐκείνȣ ἐμάθομεν, καὶ μαθητὴς ἀληθείας γεγονὼς γένȣ ἡμῖν συνεργός.* In den ignatianischen Briefen und im Briefe Polycarps sind die neutestamentlichen Citate vorherrschend paulinisch, in den clementinischen Homilieen findet kein einziges solches.

Man muss schwache Fühlhörner haben, um aus den angeführten Stellen und Thatsachen nicht ein — dort apologetisches, hier verketzerndes Interesse herauszufinden.

mit allen ihren irdischen Gewalten als das Reich des Teufels betrachteten. Daher ihr prinzipmässiger Oppositionsgeist gegen den staatlichen Organismus als gegen ein Gott widerstrebendes Lebensgebiet [137]). Schon Paulus hatte sich veranlasst gesehen, die römischen Ebioniten zum Gehorsam gegen die weltliche Obrigkeit zu ermahnen [138]). In den spätern Christen-Verfolgungen mag aus übel verstandenem Religionseifer manche unbesonnene Herausforderung von Seiten der Christen ausgegangen seyn. Auch diese Stimmung änderte sich gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts. Religiös-indifferente oder milde Herrscher, ein Commodus, Pertinax, Septimius Severus stellten ruhigere Zeiten in Aussicht. Man begann sich wohnlich zu fühlen. Tertullian klagt um jene Zeit, der Märtyrereifer erkalte, die Bereitwilligkeit, den Befehlen des weltlichen Regiments zu gehorchen, nehme zu. „Mussitant, tam bonam et longam pacem periclitari" [139]). Offenbar hat es der Montanist in dieser Stelle auf die Römer abgesehen, deren feindseliges Verhältniss zur neuen Prophetie er nicht verfehlt, mit jener Lauigkeit in Zusammenhang zu bringen. Es ist sehr glaublich, dass die hellsehenderen der römischen Bischöfe eine aufdringliche Märtyrerwuth mit ungünstigen Augen betrachteten; darf man aber nicht vielleicht noch weiter gehen, und ihnen die Ahnung eines veränderten Verhältnisses zwischen Christenthum und römischem Kaiserthum zutrauen? Einem Tertullian zwar ist ein christlicher Kaiser ein sich selbst widersprechender Gedanke [140]): doch schon die ignatianischen Briefe enthalten bedeutsame Winke des Gegentheils [141]). Der anonyme Gegner der Montanisten nennt ein-

---

137) Die Stellen Epiph. Haer. XXX, 16. Hom. XV, 7. sind schon in früherem Zusammenhang angeführt worden.

138) Vergl. Baur, Zweck und Veranlassung des Römerbriefs. Tüb. Zeitschr. 1836. III, 130 ff.

139) De cor. 1.

140) Tert. Apol. 21.: Sed et Caesares credidissent super Christo, si aut Caesares non essent seculo necessarii, aut si et Christiani potuissent esse Caesares.

141) Ad Smyrn. 6.: *Μηδεὶς πλανάσθω· καὶ τὰ ἐπουράνια καὶ ἡ δόξα τῶν ἀγγέλων καὶ οἱ ἄρχοντες ὁρατοί τε καὶ ἀόρατοι, ἐὰν*

mal die katholische Kirche: „ἡ κατ' οἰκεμένην ἐκκλησία." Christenthum und civilisirte Welt, Kirche und Orbis Romanus erscheinen hier schon als sich deckende Grössen: eine Combination beider — und die constantinische Staatskirche war geschaffen [142]). Und gehört nicht wohl auch die Legende von Tiber's Christenthum, gehört nicht die später ausgebildete Sage von der Verwandtschaft des römischen Clemens mit dem Kaiserhause in diesen Ideenkreis?

Wie nun dem seyn mag, die Montanisten ihrerseits theilten den Hass der Ebioniten gegen den politischen Organismus des römischen Staats. Ihrer Weissagungen auf Roms Untergang wird von den Alten hin und wieder gedacht. „Μαξιμίλλα πολέμες ἔσεσθαι καὶ ἀκαταςασίας προεμαντεύσατο," erzählt der anonyme Berichterstatter bei Eusebius [143]). Eben hierauf bezieht sich, wie es scheint, der andere Vorwurf desselben: „Μοντανὸν ἄρξασθαί τε λαλεῖν καὶ ξενοφωνεῖν παρὰ τὸ κατὰ παράδοσιν καὶ κατὰ διαδοχὴν ἄνωθεν τῆς ἐκκλησίας ἔθος δῆθεν προφητεύοντα" [144]). Bei den schwankenden äusseren Verhältnissen der Christen konnte ein solches Treiben nur die Missbilligung der Besonneneren hervorrufen [145]). Unverkennbar liegt eine solche in dem Ton, in welchem der genannte Gegner des Montanismus die Weissagung der Maximilla abweist. „Πῶς ἐ καταφανὲς ἤδη γέγονε καὶ τἕτο τὸ ψεῦδος; πλείω γὰρ ἢ τριςκαίδεκα ἔτη εἰς ταύτην τὴν ἡμέραν, καὶ ἕτε μερικὸς ἕτε καθολικὸς κόσμῳ γέγονε πόλεμος, ἀλλὰ καὶ Χριςιανοῖς μᾶλλον εἰρήνη διάμονος ἐξ ἐλέες

μὴ πιςεύωσιν εἰς τὸ αἷμα Χριςἕ, κἀκείνοις κρίσις ἐςίν. DALLÄUS bezieht die unterstrichenen Worte auf Constantin den Grossen.

142) Wirklich schlug man zur Zeit des Optatus von Mileve den bezeichneten Weg zur Bestimmung des Begriffs der Katholicität ein. ROTHE, Anfänge. 707 f.

143) H. E. V, 16.

144) Ebendaselbst. S. HEINICHEN z. d. St. Tom. II, 75. und MOSHEIM, de rebus christianis ante Const. 424.

145) Die Clementinen schweigen von der Pflicht eines herausfordernden Märtyrerthums: auch darin beurkundet sich ihre besonnene Haltung.

θεῷ" [146]). Also auch in diesem Punkt ist es die römische Reaktion gegen den Ebionitismus, aus welcher die Divergenz beider Richtungen erklärt werden muss.

Grossentheils um des gleichen, dem römischen Weltreich feindseligen Charakters willen ist es geschehen, wenn man den Ursprung der sibyllinischen Orakel auf den Montanismus zurückgeführt hat. In älteren Zeiten war diess eine ziemlich allgemeine Voraussetzung [147]). Allein wenn auch das Eine und Andere nach Phrygien hindeutet [148]), so findet sich doch nicht nur nichts specifisch Montanistisches, sondern auch manches montanistischen Ideen geradezu Entgegengesetzte [149]). Noch weniger lässt sich in den späteren von Mai herausgegebenen Büchern irgend eine Beziehung zum Montanismus entdecken. Wollte man dennoch, weil Theodoret von *βίβλοι προφητικαὶ* der Maximilla und Priscilla spricht [150]), oder weil Epiphanius ein Werk Montan's, „*προφητεία*" überschrieben, erwähnt [151]), oder weil

---

146) Ebendaselbst.

147) So Casaubonus, Exercitat. ad Baronii Annales 1614. Scaliger, Epist. 114. ad Casaubonum (vom Jahr 1605). Capellus, Vindiciae pro Casaubono. Boxhorn, hist. univ. 1652. Blondel, des Sibylles celebrées etc. 1649. Maresius, Dissert. de Sibyllis. Hornbeck, de conversione Judaeorum. Dodwell, Praelect. Cambdenianae. 1691. Marck, de Sib. carm. disp acad. 1682. Den Tertullian selbst nennt als Verfasser Semler, novae observat., quibus illustrantur etc. Pag. 33. Dieses Verzeichniss (nach Bleek, über die sibyll. Orakel, Theol. Zeitschr. I, 130 ff.) könnte leicht ums Doppelte vermehrt werden, z. B. um nur Einige zu nennen: Longuerue, de tempore, quo nata est haeresis Montani (in Winkler, Syllog. Anecd. 255.). Le Sueur, histoire de l'eglise. I, 466. Ittig, de haeresiarchis. 243. Append. 90. Münter, primordia eccl. afric. 141.

148) Lib. I. Pag. 134. 152. 347. Lib. IV, 413. Lib. V. 569. 654. Ed. Gallaei.

149) Z. B. Lib. I. Pag. 186.: *Καὶ τότε δὴ* (nach Christus) *παῦσις ἔσαι μετέπειτα προφητῶν.* Hiezu Baumgarten-Crusius, Handb. II, 823.

150) Fab. Haer. III, 2.

151) Haer. 48, 10.: *Μοντανὸς λέγει ἐν τῇ αὐτοῦ λεγομένῃ προφητείᾳ κτλ.*

der römische Cajus den Montanisten προπέτειαν καὶ τόλμαν περὶ τὸ συντάττειν καινὰς γραφὰς vorwirft [152]), wenigstens einige Orakel der Sibyllinen, oder einzelne Interpolationen den Montanisten zuschreiben, so wäre diess noch am ehesten thunlich bei denjenigen Stücken, die von Nero's Wiederkunft, von Roms Untergang, von künftigen Zerstörungen und Kriegen handeln [153]). Das achte Buch z. B. könnte möglicher Weise von einem Montanisten geschrieben seyn, aber nothwendig ist diese Annahme nicht. Schmid und Thilo [154]) beziehen jene Angaben des Epiphanius und Theodoret auf unächte pseudojohanneische Apokalypsen, welche die Montanisten in Umlauf gesetzt, oder doch durch Interpolationen der ächten johanneischen Apokalypse veranlasst hätten.

Ausser den sibyllinischen Orakeln haben Longuerue [155]), Mosheim [156]) und Kestner [157]) den lucianischen Philopatris auf die Montanisten bezogen. Die Gründe sind zum Theil die gleichen. Denn auch in der genannten Schrift erscheinen die Christen als Feinde des Vaterlands, die am öffentlichen Unglück ihre Freude haben, die Staatsumwälzungen, Aufruhr und Anarchie, den Untergang des Römerreichs prophezeien. Wäre der Dialog ächt, so würde sich ausserdem namentlich die bekannte Stelle über die immanente Trinität nur durch die obige Annahme erklären lassen. Allein die Unächtheit des ganzen Machwerks ist auch nach dem neuesten Rettungs-Versuch Kelle's [158]) so sehr ausser Zweifel, und die Gesner'sche Beweisführung [159]) steht

---

152) Eus. H. E. VI, 20. s. oben S. 000.

153) Lib. IV. Pag. 520 f. 537 ff. Lib. V. 547. 565 ff. 573 ff. 619 ff. 679. 694. 712. Doch ist Anderes ähnlichen Inhalts nicht montanistisch. Z. B. Lib. II. Pag. 190 f. Bleek a. a. O. I, 184. Lib. III. Pag. 404. Bleek I, 136.

154) Acta Thomae, Proleg. CXI.

155) Diss. de tempore, quo nata est haeresis Montani (Winkler. 260.).

156) Comm. de reb christ. ante Const. Magn. 424.

157) Agape. 418 ff.

158) Seine Abhandlung ist abgedruckt in den Comment. theol. von Rosenmüller, Fuldner und Maurer. Tom. I. Pars. II. Pag. 215 ff.

159) Zuletzt abgedruckt im dritten Band der Reitz'schen Ausgabe des Lucian. Sie erschien zuerst im Jahr 1714.

noch so sehr in ihren Rechten, dass jene Hypothese in sich selbst zusammenfällt. Niebuhr setzt den Dialogen ins zehnte Jahrhundert, in die Regierungszeit des Nicephorus Phocas [160]). Wenn nun gleich die historischen Anspielungen, so wie dasjenige, was über das Ausgehen des heiligen Geists vom Vater gesagt ist [161]), immerhin noch der Annahme einer späteren Ueberarbeitung Raum liesse, — denn das Sujet der Unterredung passt allerdings nicht in die byzantinische, viel eher in die julianische Zeit [162]), — nachnicänisch ist der Dialog jedenfalls, mag man das Eine und Andere so oder anders erklären.

Es ist hier der schicklichste Ort, die abentheuerliche Auffassung des Montanismus, welche Kestner in seiner Agape [163]) entwickelt hat, mit einigen Worten zu berühren. Er gibt dem Montanismus die engste Beziehung zu dem vom römischen Clemens unter Domitian gestifteten Geheimbund. Dieser Geheimbund hatte, bald von gewogenen Kaisern unterstützt, theils von feindlichen verfolgt, schon das ganze Römerreich unterminirt, als ihm plötzlich von Seiten der montanistischen Rebellion die grösste Gefahr droht. An der Grenze Phrygiens wagt es ein verwegener herrschsüchtiger Mann, das Ideal des Christenbunds schleunigst verwirklichen, und durch das Feuer einer plötzlichen Rebellion die alte Zeit mit Gewalt verjüngen zu wollen. Montan, ein unternehmungsvoller Charakter, glaubte den Zeitpunkt herbeigekommen, wo die Revolution, welche der Christenbund allmählig einzuleiten beabsichtigte, raschen Schrittes ins Werk gesetzt werden müsse. Eine Lärmschrift, unter dem Namen

---

160) Corp. script. hist. Byz. Pars XI. Leo Diaconus. Praef. IX. Abgedruckt ist der Dialog in demselben Bande S. 324 ff.

161) Cap. 12 : „*Ἐπομόσομαι ὑψιμέδοντα θεὸν — υἱὸν πατρὸς, πνεῦμα ἐκ πατρὸς ἐκπορευόμενον, ἓν ἐκ τριῶν καὶ ἐξ ἑνὸς τρία*“ Diese Stelle setzt jedoch nicht nothwendig, wie Niebuhr will, die kirchlichen Streitigkeiten über das Ausgehen des heiligen Geistes voraus. Auch Tertullian lässt den Geist vom Vater ausgehen. Siehe oben S. 44. Anm. 105.

162) Vgl. die Bemerkungen von Neander, K.G. II, 1, 190 f. und die Anmerkungen Wieland's, Uebersetzung Lucians, VI, 382 ff.

163) S. 404 ff.

προφητεία, welche die nahe Ankunft des neuen Jerusalems und den eben so nahen Untergang der alten Welt verkündigte, und die bisher geheimgehaltenen Mysterien-Lehren des Bundes profanirte, sollte den Zündschlag zu der beabsichtigten Explosion geben. Um die Augen des Volks desto sicherer auf sich zu lenken, hatte Montan die Rolle des Paraklet übernommen, suchte sich durch wunderthätige Experimente als solchen zu legitimiren, und in dieser Auctorität zu neueingerichteten christlichen Mysterien einzuladen. Zudem hatte er sich zweckdienliche Gehülfen und Gehülfinnen gewählt, deren planmässige Gesammtthätigkeit so geschickt operirte, dass sie der bezweckten Wirkung nicht ermangeln konnte. Von Pepuza, dem geweissagten Sitze des neuen Gottesreichs, dem Feuerherde der montanistischen Rebellion aus werden ansehnlich besoldete Herolde ausgesendet, welche Ansprüche auf die Ehren und Güter des neuen Jerusalems nach verschiedenen Taxen verkaufen, und unter dem Namen von Actien eine grosse Menge von Geld zusammenbringen. Hiedurch sowohl, als durch die ascetischen Grundsätze, zu welchen er die Seinen verpflichtete, gewann der politisch-kluge Volks-Verführer einen zahlreichen fanatisirten Anhang. Der Christenbund gerieth durch diesen Anschlag Montan's in bange Verlegenheit, um so mehr, als es dem schlauen Sectenhaupt geglückt war, selbst den damaligen Bundespräsidenten in Rom für seinen Rebellionsplan zu gewinnen. Schon waren im Centralpunkte des Christenbundes Anstalten getroffen, sich mit der montanistischen Parthei zu verbünden, und diess Bündniss würde ohne Zweifel zu Stande gekommen seyn, wenn nicht der grosse Montanisten-Gegner Praxeas den römischen Präsidenten an der Absendung der nöthigen Briefe und Zeichen verhindert hätte. Das Bundes-Capitel in Asien versuchte nun auf eigene Faust die angefachte Flamme niederzuschlagen; als dieser Versuch misslang, wurden die Rebellen aus dem Bunde feierlich ausgestossen, ohne ein Gutachten des römischen Präsidentenstuhls darüber einzuholen. Der heftige Sinn der ganzen montanistischen Parthei wandte sich nun gegen den Agapenbund. Es werden eine Menge hitziger Disputationen

gehalten, und Streit- und Schmähschriften von beiden Seiten gewechselt. Als aber die allgemeine Stimme der Christen der guten Sache des ruhigern Christenbundes treu blieb, beschloss Montan seine Abentheurerrolle durch einen freiwilligen Selbstmord. Merkwürdig ist dabei das Benehmen der römischen Regierung. Kein einziger Montanist wurde von den Proconsuln am Leben gestraft. Marc-Aurel hat sogar einem montanistischen Volks-Verführer, der auf dem Marsfeld zu Rom von einem Feigenbaume herab unter mancherlei Gaukelspielen vom nahen jüngsten Tag predigte, und mit mehreren Spiessgesellen einen Raubanschlag auf die Kaiserstadt angezettelt hatte, nach einem persönlich angestellten Verhöre Gnade für Recht angedeihen lassen.

So weit der KESTNER'sche Roman. Das Mondkalb historischer Construction, das er zu Tag fördert, anatomisch zu zerlegen, würde überflüssige Mühe seyn.

III. Der Verfall des Montanismus.

1. Tertullian.

Der Montanismus, von der katholischen Kirche verworfen, tritt in sein drittes Stadium, das Stadium seines Verfalls. Nicht als ob von diesem Moment an sofort ein streng ausschliessendes Verhältniss zwischen beiden geherrscht, oder als ob die montanistische Parthei, ihrer innern Kraft beraubt, nur ein kümmerliches Daseyn fortgefristet hätte. Die katholische Kirche enthielt allzuviele montanistische, oder wie man mit gleichem Recht umgekehrt sagen kann, der Montanismus allzuviele katholische Elemente, als dass die Entzweiung beider eine vollständige hätte seyn können, namentlich aber erstand dem Montanismus jetzt erst der Mann, der ihm seinen wissenschaftlichen Ausdruck und seine geschichtliche Bedeutung gegeben hat — Tertullian.

Bleiben wir einen Augenblick vor dem Bilde dieses Mannes [164]) stehen, wie es in die Jahrhunderte der Geschichte hin-

164) Ueber Tertullian's Leben, Entwicklungsgang und schriftstellerische

einragt — dieses Gemüth voll wilder Widersprüche, voll ruheloser Thatkraft; diese altrömische imperatorische Natur, die, wie einst ihre Ahnen vom Sieg und der Weltherrschaft des capitolinischen Jupiters, so vom Siege des Nazareners träumt und von seinem Gericht über die Welt; dieser Römer, der alle Halbheiten, alle Vermittlungen, alle Capitulationen hasst, der ungerecht ist in Verfolgung seines Rechts, weil er ungerecht seyn *will*, ein Meister in der Sophistik der Leidenschaft; dieser Römer, dem die Welt nur als Opferstätte erscheint, und das Leben als Knechtsdienst; der alle Blüthen der heidnischen Welt, auch wo sie Christum weissagen, mit unbarmherzigem Fusse niedertritt, wie seine Altvordern unterjochte Nationen; ein Römer, vor dessen finsterdrohendem Antlitz die Lüste der Welt, selbst in ihren reitzendsten Gestalten, in denen sie den Menschen umgaukeln, als hässliche Larven dahinschwinden; ein Römer auch in der Sprache, rasch pointirt, gedrängt, kategorisch, sententiös, voll verhaltenen Zorns und grollender Kürze, der Tacitus des jungen Christenthums [165]. So steht dieser Mann, die Grenzmarke zwischen der Heldenzeit der Kirche und ihrem ebbenden Mittelalter, vor unserem Blick, bald dem Ende aller Dinge zugewandt, und, wie in den letzten ringenden Schatten der Nacht, entgegenhoffend der Morgenröthe des tausendjährigen Reichs, dessen flammende Radien schon aus dem Horizont heraufzucken, bald dem Strom der Geschichte zugekehrt, die fördernde Hand an den Riesenbau der Kirche gelegt, die sich

---

Thätigkeit haben Andere gesprochen. Ich verweise auf PAMELIUS, Tertulliani vita. (in seiner Ausgabe und in der von Rigalt. XI ff.) ALLIX, de Tertull. vita et scriptis, in dessen Dissert. tres. Lutet. Paris 1680. 8. FABRICIUS, Bibl. Lat. III, 347 ff. SAXE, Onomast. I, 339 ff. DUPIN, Aut. eccles. I, 90 ff. TILLEMONT, Mémoir. III, 196 ff. 654 ff. SCHRÖCKH, K.G. III, 317 ff. LUMPER, histor. theol. crit. de vit. patr. P. VI. RÖSLER, Bibliothek der Kirchenväter. III, 32 ff. MÜNTER, Primord. Eccles. Afric. 128 ff. SCHÖNEMANN, Bibl. Patr. I, 2 ff. BALLENSTÄDT, Tertullian's Theologie 1786. NEANDER, Antignosticus 1825 BÄHR, die christliche römische Theologie. 15 ff.

165) Diese treffende Bezeichnung bei GFRÖRER, K.G. I, 386.

höher und höher thürmt, ein unverwüstlich wundergrosses Werk, bis ihre wipfelnde Krone ins Unsichtbare hinüberreicht. Nicht ohne jene tragische Wehmuth, die aller höhern Geschichtsbetrachtung eigen ist, verweilt man beim Anblick dieser denkwürdigen Gestalt, um zu sehen, wie für Grundsätze und Institutionen, von denen eine spätere Zeit sich mit Gleichgültigkeit, ja Geringschätzung abgewandt hat, ein reiches, charaktervolles Leben in flammendem Eifer sich verzehrt.

Tertullian war für die Theologie des Abendlands von grösster Bedeutung. Er hat dem orthodoxen Dogma seine Ausbildung, seine Bestimmtheit gegeben. Die nächsten christlichen Jahrhunderte sind daher seiner Bewunderung voll [166]). Erst Hieronymus, von grösserer Zeitferne und veränderten kirchlichen Zuständen aus, weiss auch die andere Seite, das gegnerische Verhältniss Tertullians zur katholischen Kirche bemerklich zu machen [167]). Aber noch Cyprian, der Mann der kirchlichen Einheit, verehrt in ihm ein Muster und Vorbild. Sein „Da Magistrum" ist bekannt. In der afrikanischen Kirche treffen wir lange noch montanistische Elemente. Das montanistische Busssystem blieb bis in die Mitte des zweiten Jahrhunderts in Geltung [168]). Der Begriff der Ekstase hat bei Cyprian noch einen guten Sinn [169]). Die am Anfang des dritten Jahrhunderts zu

---

166) Z. B. Vinc. Lirin. Commonit. 24. Hieron. Ep. ad Magn. 70, 5. (I, 427. Vallars.). Von Optat. Milev. I, 9. wird Tertullian selbst ein „adsertor ecclesiae catholicae" genannt.

167) Hieron. adv. Helvid. 17. (II, 225. Vallars.): De Tertulliano nihil amplius dico, quam ecclesiae hominem non fuisse. Apol. contr. Ruf. III, 27. (II, 556. Vallars.): Ejus ingenium laudo, haeresin damno. Hilar. in Canon. 5. in Matth.: Consequens error hominis detraxit scriptis probabilibus auctoritatem.

168) Die Belege bei Gieseler, K.G. I, 234 k. Namentlich kann hiezu noch Cypr. Ep. 52. gefügt werden.

169) Ep. 16.: Castigare nos itaque divina censura nec noctibus desinit, nec diebus; praeter nocturnas enim visiones per dies quoque impletur apud nos spiritu sancto puerorum innocens aetas, quae in ecstasi videt oculis et audit, et loquitur ea, quibus nos dominus monere et instruere dignatur.

Karthago hingerichteten montanistischen Märtyrerinnen Perpetua und Felicitas wurden stets als Glieder der katholischen Kirche betrachtet, und ihre von einem Montanisten verfassten Acta allezeit hochgehalten [170]). Um Anderes, was hieher gerechnet werden könnte [171]), zu übergehen, so erinnern noch die Donatisten durch ihre Grundsätze, namentlich durch den Anspruch ihrer Kirche auf das Prädikat der Heiligkeit, vielfach an den alten Montanismus, mit dem auch ihr wild-ekstatischer Fanatismus, ihr Widerwille gegen den weltlichen Staat manche Aehnlichkeit hat.

2. Trennung der phrygischen und afrikanischen Montanisten.

Das Band zwischen den klein-asiatischen und afrikanischen Montanisten scheint sich mit der Zeit, noch unter Tertullian, gelockert zu haben. Augustin erzählt: „Tertullianistae a Tertulliano, usque ad nostrum tempus paulatim deficientes, in extremis reliquiis durare potuerunt in urbe Carthaginiensi. Me autem ibi posito ante aliquot annos omni ex parte consumti sunt. Paucissimi enim, qui remanserunt, in catholicam transierunt, suamque basilicam, quae nunc etiam notissima est, catholicae tradiderunt“ [172]). Es gab also Anhänger Tertullians, die sich den Montanisten-Namen nicht beilegten. Um diess erklärlich zu machen, weiss der Prädestinatus, nach Andeutungen Augustin's [173]) noch folgendes zu erzählen: „Tertullianus a Cataphry-

170) Gieseler, K.G. I, 234. i. Walch, Ketzergesch. I, 656 f. Der montanistische Charakter der Acten ist ausser Zweifel. Vergl. die oben S. 16. 26. 39. 121 f. ausgehobenen Stellen. Die Meinung, Tertullian sey der Verfasser jener Geschichten (Whiston, the sacred history of the Jewish and Christian Church. Pars II. Vol. 6. 477. cl. Lumper, histor. theol. crit. Pars VI. 156 ff.) ist ein schlechter Einfall.

171) Z. B. die „consuetudo quorundam,“ gegen welche Cyprian eifert (Ep. 63.), „in calice dominico aquam solam offerendi,“ kann leicht ein Ausfluss montanistischer Ascese seyn. Gieseler, K.G. I, 235. Vgl. oben S. 121.

172) August. Haer. 86.

173) a. a. O.

gis postea divisus fudit a se omnem Phrygiae vanitatem et Tertullianistarum conventicula propagavit, nihil tamen in fide [Cataphrygum wie es scheint] mutavit [174]). Die Glaubwürdigkeit dieser Nachrichten lässt sich jedoch beanstanden, namentlich weil alle denkbaren Motive fehlen. Die Meinung MÜNTER's, der sittliche Verfall der phrygischen Montanisten sey daran Schuld, ermangelt aller Begründung [175]); auf nicht viel bessern Füssen steht die Angabe des Prädestinatus, Tertullian habe in späterer Zeit, wiewohl fruchtlos den Versuch einer Vermittlung zwischen der montanistischen und katholischen Richtung gemacht [176]). Die besondere Secte der Tertullianisten wenigstens, die Augustin erwähnt, kann auch ohne jene Annahme erklärt werden [177]).

3. Letzte Spuren.

Nach Tertullian erwähnt die Geschichte kein bedeutenderes Haupt des Montanismus mehr. Die Zeit war über ihn hinausgeschritten. Von der alle ihre geschichtlichen Elemente conservirenden katholischen Kirche nach seinem substantiellen Gehalte absorbirt und zum unverdaulichen Residuum herabgesetzt, hörte er auf, eine höhere Berechtigung *für sich*, — die Möglichkeit einer weitern Entwicklung *in sich* zu haben. Trotz seiner verhältnissmässig weiten Verbreitung, von der noch Epiphanius spricht [178]), war er doch kein Ferment der Gegenwart mehr. Seine Lehre vom Paraklet, die ein solches hätte seyn

---

174) Praed. Haer. 86.

175) MÜNTER, Primordia eccl. afric. 148. Anm. 56.

176) S. oben S. 250. Dagegen NÖSSELT, de vera aetate scr. Tert. 15.

177) NEANDER, K.G. I, 3, 1157 f. Antignosticus. 505. 509.

178) Er findet Montanisten in Kappadocien, Galatien, Phrygien, Cilicien, selbst in Constantinopel (Haer. 48, 14.). Eine Verbreitung derselben in den Provinzen des römischen Reichs setzt auch SOZOMENUS voraus, Hist. Eccl. II, 32. In Phrygien, fügt er bei, seyen sie zu den Zeiten der arianischen Streitigkeiten so zahlreich gewesen, dass die kaiserlichen Gesetze gegen die Häretiker nicht haben an ihnen durchgeführt werden können.

können, wurde von der Engherzigkeit des übrigen Standpunkts überwuchert und erstickt. Mit andern Secten ähnlicher Tendenz, die ebenfalls mit der katholischen Kirche zerfallen waren, namentlich mit den Novatianern [179]) vermischt, und auf sein charakteristisches Prinzip, die Prophetie, verzichtend [180]), nur der Strenge der alten kirchlichen Institutionen treu, fristete er sich bis in sechste Jahrhundert [181]), zu welcher Zeit die Ketzergesetze eines Honorius, Theodosius, Justinian [182]) letzte Kunde von seinem Daseyn geben.

Nachdem er sein Werk vollbracht hatte in der Zeit, nachdem er die Arbeit vollendet, die im Bau des göttlichen Reichs ihm aufgegeben war, ist er zur stillen Ruhe der Geschichte eingegangen, aus deren Schattengestalten ihn hervorzurufen die vorliegende Darstellung, wenn auch nicht vermocht, doch nach Kräften versucht hat.

---

179) Socr. Hist. Eccl. IV, 28. s. oben S. 251. V, 22. Pag. 252. Val. Pacian. Ep. ad Sympron. I. (Gall. Bibl. Tom. VII, 257.) Lactant. Instit. div. IV, 30.: Phryges *et* Novatiani, *aut* Valentiniani, aut Marcionitae etc. Nach einer Notiz bei Philostorgius (H. E. VIII, 15. Pag. 474. Vales.) soll Novatian ein geborener Phrygier gewesen seyn.

180) Auct. Anon. ap. Euseb. Hist. Eccl. V, 17.: „*Εἰ μετὰ Κοδράτον — αἱ περὶ Μοντανὸν γυναῖκες διεδέξαντο τὸ προφητικὸν χάρισμα, τὲς ἀπὸ Μοντανε καὶ τῶν γυναικῶν τίνες παρ᾽ αὐτοῖς διεδέξαντο, δειξάτωσαν· δεῖν γὰρ εἶναι τὸ προφητικὸν χάρισμα ἐν πάσῃ τῇ ἐκκλησίᾳ μέχρι τῆς τελείας παρεσίας, ὁ ἀπόςολος ἀξιοῖ· ἀλλ᾽ ὐκ ἂν ἔχοιεν δεῖξαι, τεσσαρεσκαιδέκατον ἤδη πε τοῦτο ἔτος ἀπὸ τῆς Μαξιμίλλης τελευτῆς.*“ Auch Epiph. Haer. 48, 2. erzählt, dass es jetzt keine Propheten mehr unter den Montanisten gebe.

181) Bei Gregor von Nazianz heisst es (Orat. 14.): *ἡ Φρυγῶν εἰσέτι καὶ νῦν μανία.* Dagegen Optat. Milev. de schism. Don. I, 9.: Marcion, Praxeas, Sabellius et ceteri usque ad Cataphrygas temporibus suis — ab assertoribus ecclesiae catholicae superati sunt. Ut quid bellum *cum mortuis* geram, quod ad negotium temporis nostri non pertinet? Die Montanisten werden also in der letzten Hälfte des vierten Jahrhunderts schon zu den mortuis gerechnet.

182) Cod. Lib. I. Tit. 5. L. 18—21. nach Gieseler, K.G. I, 168. Andere, etwas frühere Belege bei Mosheim, de rebus christ. ante Const. M. 413. Walch, Ketzergesch. 661.

IV. Nachklänge des Montanismus.

Montanistische Elemente, theilweise in anderer Verknüpfung, treffen wir wiederholt im spätern Entwicklungsgang des Christenthums. Ich rechne hierunter nicht sowohl jene Streitigkeiten, die über die Verwirklichung des Begriffs der Kirche geführt wurden, obwohl die eine oder andere der betreffenden Richtungen, z. B. die Novatianische ausdrücklich an den Montanismus angeknüpft [183]), und sich in späterer Zeit mit ihm vermischt hat, sondern zunächst nur diejenigen kirchlichen Erscheinungen, welche das Grundprinzip des Montanismus theilen, den Gedanken einer neuen durch die unmittelbare Einwirkung des heiligen Geistes herbeizuführenden Offenbarungsperiode. Dass sich mit diesem Gedanken in der Regel eine feindliche Stellung gegen die empirische katholische Kirche verband, ergibt sich leicht. Denn wenn wir den substantiellen Gehalt des Montanismus zurückführen können auf seine Trennung des Logos und Pneuma, auf die Unterscheidung des Gewesenen, geschichtlich Vergangenen von dem in der jetzigen Weltperiode Gegenwärtigen, ewig zu Verwirklichenden: so hat diese Unterscheidung folgerichtig keine Bedeutung im Gebiet der katholischen Kirche, die vielmehr ein unmittelbares, nicht geschichtlich und kirchlich-vermitteltes Verhältniss des Einzelnen zum heil. Geist von Anfang an nicht zugibt. Es lag also hierin die Nothwendigkeit einer von Zeit zu Zeit versuchten Erneuerung jener Scheidung.

1. Zuerst sind in diesem Zusammenhang die Katharer und die andern mit ihnen zusammenhängenden Secten des Mittelalters zu nennen [184]). Wenn sich diese Secten zur Bestätigung ihrer Lehrmeinungen auf eine unmittelbare Mittheilung des heiligen Geistes beriefen, wenn sie den Paraklet ihren Papst nannten, wenn sie darauf Anspruch machten, der katholischen Kirche

183) Vgl. die Briefe des spanischen Bischofs Pacian an den Novatianer Sympronian. Gall. Bibl. VII, 257 ff.

184) Kestner, Agape. 151.

gegenüber [185]) die wahre Kirche [186]), eine Gemeinde von Priestern [187]) und Heiligen [188]) darzustellen, wenn sie die Gültigkeit des Alten Testaments bis zum Extrem behaupteten [189]), wenn sie auf Fasten [190]), Virginität [191]) und Märtyrerthum [192]) hohes Gewicht legten, wenn sie die Ehe bald als andersgestaltete Hurerei verwarfen [193]), bald als Symbol des religiösen Verhältnisses zwischen Christus und der Gemeinde hochschätzten [194]),

---

185) Ueber den katholischen Klerus und die hierarchischen Institutionen der katholischen Kirche sprachen sich die Katharer aufs Härteste aus. Flathe, Vorläufer. I, 354.

186) Belege bei Flathe, Vorläufer. I, 354. Gieseler, K.G. II, 2, 532. Z. B.: Dicunt apud se tantum ecclesiam esse; — sibi datum esse, nosse mysterium regni Dei; — veros sacerdotes nusquam inveniri, nisi inter se.

187) Reiner, adv. Catharos. Pag. 265.: Dicunt, quod omnis laicus bonus sit sacerdos. — Item dicunt, quod omnis laicus *et etiam foemina* debent praedicare.

188) Schon der Name „Katharer" erinnert an die Novatianer.

189) Leider laufen jedoch, gerade bezüglich dieses Punkts, die Berichte der Geschichtschreiber bunt durcheinander. Nach den Einen verwarfen sie das A. T., schrieben seine Urheberschaft dem Teufel zu, trennten überhaupt den Gott des Alten und den Gott des Neuen Bundes so stark, als nur immer Marcion (Belege bei Hurter, Innocenz. II, 215.); nach den Andern, z. b. Bonacursus, lehrten sie: quod Mosaica lex sit ad litteram observanda, et quod sabbatum et circumcisio et aliae legales observantiae adhuc habere statum debeant; — vetus testamentum observandum esse in — ciborum perceptione etc. Gieseler, K.G. II, 2, 550.

190) Die Perfecti hatten sich des Fleisches zu enthalten. Flathe, I, 356. Evervin. Ep. ad Bernh. (Gieseler, K.G. II, 2, 533.): In cibis suis vetant omne, quod ex coitu procreatur.

191) Stellen bei Flathe, Vorläufer. I, 360.

192) Flathe, Vorläufer. I, 256. 349.

193) Guibert de Novigento, de vita sua. III, 16. (Flathe, I, 308.): conjugia damnant, et fructificare coitibus. Anderes bei Hurter, Innocenz. II, 215. Daher Folgerung der Gegner: omne genus humanum natum esse ex fornicatione. Eckbert, adv. Catharos. Gall. Bibl. XIV, 455.

194) Disputat. inter Cath. et Patar., Martene, Thes. Anecd. V, 1722.: Nos matrimonium non condemnamus, sed adulterium. Matrimo-

so erkennen wir darin leicht die Spuren montanistischer Denkweise und Lehre. Allein mit Grund lässt sich bezweifeln, ob ein unmittelbarer Zusammenhang zwischen beiden auch der Zeit nach so weit auseinanderliegenden Richtungen stattgefunden hat. Man könnte zwar auf die Kreuzzüge hindeuten, als auf Medien, die so manche Ideen des Orient auch im Occident in Umlauf gesetzt haben [195]): doch ist in diesem Fall befremdlich, dass sich die Katharer, so wenig als auf die Gnosis, auf den Montanismus ausdrücklich zurückbezogen haben [196]); denn wenn ihnen alte Chronisten den Namen Kataphryger geben [197]), so ist diess

nium est inter Christum et Ecclesiam. Hoc matrimonium et tale nubere non condemnamus. Sed illuc turpe negotium, quod homo facit cum muliere, quando ei carnaliter commiscetur, illud adulterium est, quod nos prohibemus. Doch Evervin in seinem Brief an den heil. Bernhard (a. a. O.): Omne conjugium vocant fornicationem, praeter quod contrahitur in utrosque virgines, masculum et foeminam. Hieraus folgte namentlich die Verwerfung der zweiten Ehe.

195) Vgl. in der vorliegenden Beziehung eine Notiz, die Reiner mittheilt, bei Hurter, Innocenz. II, 210. Anm. 314. Nach Evervin (Gieseler II, 2, 534.) sollen einige Katharer vor ihrer Verbrennung erklärt haben: hanc haeresim usque ad haec tempore occultatam fuisse a temporibus Martyrum et permansisse in Graecia et quibusdam aliis terris.

196) Flathe, Vorläufer. I, 274. Dagegen ist merkwürdig, dass die Katharer wieder an den Namen des Apostel Johannes anknüpften. Sie hatten johanneische Evangelien und Apokalypsen, theils Interpolationen der ächten Schriften, theils apokryphische Machwerke. Gieseler, K.G. II, 2, 611. Thilo, Cod. Apocr. 836. 884. Vielleicht hieng damit ihre subordinatianische Trinitätslehre zusammen. Moneta, adv. Cath. Pag. 112. ed Ricchinius.: Credunt, quod Christus sit minor patre in Deitate, et spiritus sanctus minor Christo. Ferner: distinctionem faciunt inter spiritum sanctum et spiritum Paracletum, et spiritum principalem etc. Vgl. hiemit oben S. 39. Das *Ἀναβατικὸν Ἠσαΐα* (oben S. 181 ff.) stand bei ihnen ebenfalls in hohem Ansehen. Moneta. 218.

197) Auctuarium Aquicinctinum ad ann. 1183. (Gieseler, K.G. II, 2, 529 f.): Quidam dicunt illos Manichaeos, *alii Cataphrygas,* nonnulli Arianos etc.

ohne Zweifel subjective Combination. Es fragt sich daher immerhin, ob nicht der aus der katholischen Kirche nie entschwundene Enthusiasmus, unter Hinzunahme etwa noch manichäischer Elemente, zur genügenden Erklärung jener eigenthümlichen Erscheinungen hinreicht. Dass das Zeitalter des heiligen Geistes angebrochen sey, ist eine im Mittelalter mannigfach auftauchende Behauptung. Eine Reihe tiefsinniger Mystiker [198]), besonders eine Fraction des Franziskaner-Ordens [199]) verkündete laut das ewige Evangelium [200]). Noch späte Spuren davon finden sich bei den Abkömmlingen der Waldenser, den Camisarden [201]), und ihren schwärmerischen Schösslingen, den sogenannten kleinen Propheten.

---

198) Z. B. Amalrich von Bena und David von Dinant. Ihre Lehren: Filius usque nunc operatus est, sed spiritus sanctus ex hoc nunc usque ad mundi consummationem inchoat operari. Oder: In hoc tempore dicebant testamenti novi sacramenta finem habere, et tempus sancti spiritus incepisse etc. — unumquemque tantum per gratiam spiritus sancti interius sine actu aliquo exteriori inspiratam salvari posse etc. Bei Gieseler, K.G. II, 2, 410.

199) Gerson, de libris caute leg. Opp. I, 144.: (Joachimus) fingens, quod sicut pater habuerat suam legem tempore Moysis et legis scriptae, filius vero tempore legis gratiae et evangelicae, ita spiritus sanctus legem inspiraret consummatam sub paupertate legis evangelicae. Hiemit ist zu vergleichen, was oben S. 33 ff. auseinandergesetzt worden ist. Guilielmus de S. Amore, de peric. noviss. temp. cap. 8. (bei Gieseler, K.G. II, 2, 360.): Aliqui laborant ad mutuandum evangelium, quod dicunt fore perfectius, melius et dignius, quod appellant evangelium spiritus sancti, s. evangelium aeternum, quo adveniente evacuabitur, ut dicunt, evangelium Christi. — Comparant (sagt eine andere Quelle bei Gieseler, 361.) vetus testamentum claritati stellarum, novum claritati lunae, evangelium aeternum claritati solis. Vgl. hiemit Tert. de resurr. 52 oben S. 32. Anm. 60. — Ajunt, quod tertius status mundi, qui proprius est sancti spiritus, erit sine aenigmate et sine figuris (vergl. hiemit oben S. 17. Anm. 6.). Aehnliche Behauptungen späterer Spiritualen bei Gieseler, II, 3, 194.

200) Die Montanisten und Franziskaner vergleicht in dieser Beziehung auch Strauss, Dogmatik. I, 257.

201) Kestner, Agape. 151.

2. Möhler sagt: „nichts habe mehr Aehnlichkeit mit den Montanisten, als die zur Zeit der Reformation hervorgetretenen protestantischen Secten“ [202]). Diese Zusammenstellung ist nicht ungegründet. Die Zwickauer und Münster'schen Wiedertäufer erinnern durch ihre enthusiastische Propheten-Regierung, durch die Behauptung neuer Offenbarungen, durch die Verachtung des christlichen Lehramts und der weltlichen Obrigkeit vielfach an die alten Montanisten. Allein man darf die Vergleichung nicht zu weit ausdehnen. Wenn z. B. Marheineke den Montanisten eine durchaus protestantische Richtung zuschreibt [203]), oder wenn umgekehrt Möhler jene wiedertäuferischen Secten nur als folgerichtige Durchführungen des protestantischen Prinzips auffasst, und damit den Reformatoren eine montanisirende Tendenz anmuthet [204]), so muss — abgesehen von dem antinomistischen Charakter, vermöge dessen die Reformation das directe Gegentheil des Montanismus, die Ausstossung des Judaismus aus der Kirche ist — abgesehen hievon muss auch daran erinnert werden, dass der protestantische Lehrbegriff die Thätigkeit des heiligen Geistes durchaus vermittelt, und zwar durchs Wort Gottes und die Sacramente vermittelt werden lässt, also überall nicht eine magische Einwirkung, sondern eine chemische Durchdringung als das wahre Verhältniss beider Seiten beleuchtet. Auf die Quäcker [205]) findet Möhler's Parallele Anwendung, auf die Reformatoren nicht.

---

202) Möhler, Symbolik. 465. (fünfte Aufl.)

203) Marheineke, über das Verhältniss des Katholicismus und Protestantismus; in Daub und Creutzer's Studien. 1809. V, 208.

204) Er beruft sich namentlich auf die beiden Richtungen gemeinschaftliche Idee des allgemeinen Priesterthums, und auf die Annahme einer unmittelbaren, fast magischen Wirksamkeit des heil. Geistes, von der sich bei Luther und Zwingli Spuren finden sollen. Z. B. Luther, de institut. minist. eccl. Opp. Tom. II, 584.: Christianus intus a Deo solo docetur. Christianum puto esse eum, qui spiritum sanctum habet, qui, ut Christus ait, docebit eum omnia. Ebenso Zwingli, de certitudine verbi Dei. cap. III.

205) Corrodi, krit. Geschichte des Chiliasmus. II, 52.: „die Montanisten sind unsern frères illuminés, Quäckern, Wiedertäufern und

3. Endlich ist noch kurz darauf aufmerksam zu machen, dass die Kirche des neuen Jerusalems so viele grossentheils frappant-ähnliche montanistische Züge an sich aufweist [206]), dass man den Swedenborgianismus ohne Bedenken eine Repristination des Montanismus nennen kann.

Woher nun diese Aehnlichkeiten ohne äussern Zusammenhang? Aus der gemeinsamen Grund-Disposition, aus der die Krankheits-Symptome, die Desorganisationen, die abnormen Entwicklungen der christlichen Kirche fast alle hervorgegangen sind: aus der Neigung zu Rückfällen ins Judenthum.

---

andern neuen Propheten sehr ähnlich." Mit den mährischen Brüdern vergleicht sie Münter, Primordia eccl. afric. 140. 149.

206) Vgl. Möhler, Symbolik. 570. 577. 595. 598. 504.

Register.

A.

B.

C.

D.

E.

F.

G.

H.

J.

K.

L.

M.

N.

O.

P.

R.

S.


CHICAGO
21 452 400


UNIVERSITY OF CHICAGO
21 452 400